



مجلة الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية
تعنى بالدراسات الشرقية
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

رئيس التحرير :

الأستاذ الدكتور السبهي محمد السبهي

مجلة الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية تعنى بالدراسات الشرقية
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

رئيس التحرير
الأستاذ الدكتور السبأى محمد السبأى

سكرتير التحرير
الأستاذ الدكتور محمد الرزق فريد

هيئة التحرير :

الأستاذ : أحمد عاى سليمان الحملى
أ. د. : بديع جمعة
م. د. : أحمد فؤاد متولى
د. : محمد خليفة حسن

العدد الثالث - ديسمبر ١٩٨٥
مكتبة الأستاذ
THECA ALEXANDRIA

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفهرس

صفحة		
٨	مقدمة	م. د. السباعى محمد السباعى
٩	السريانية وعلاقتها بالعربية	م. د. زاكية محمد رشدى
٢١	الماليك يرفضون الاشتراك فى محاربة السلفيين تحديا لأوامر محمد على ، ومذكرة والى مصر عبدكم محمد على باشا	م. د. احمد فؤاد هتولى
٣٣	التأثيرات اليونانية على منطقة واد السند	د. سمير عبد الحميد ابراهيم د. محمد حمدى ابراهيم د. عبد الرحمن على عوف
٥٩	عجنون وتعميق الاحساس بالاضطهاد فى الوجدان اليهودى	د. محمد محمود ابو غدير
٧٥	قصة « القائد الأخير » للكاتب الاسرائيلى ابراهيم ف. يهوشوع .	د. محمد محمود ابو غدير
٨٩	سيناء .. السلام والحياة (الترجمة العربية)	سمير فرحات رجب
٩٧	اهمية الكتابات الأدبية الفارسية التى كتبها اليهود	عبد الوهاب علوب
١٢٥	سيناء .. السلام والحياة (النص العبرى)	سمير فرحات رجب
١٣٢	المخطوطات العربية اليهودية مميزاتها ونماذج لها	د. شعبان محمد سلام
١٥٧	قصيدة « تهويدة مهد »	د. فايز فارسى محمد الحمد
١٨٧	نظرة نقدية فى قضية الأصل المصرى القديم لوسى وديانته	د. محمد خايقة حسن احمد

مقدمة

عزيزى القارئ الكريم

بين يديك الآن العدد الثالث من مجلة الدراسات الشرقية ، وبين دفتيها
لثعدد من المقالات فى هذا الحقل ، رغبة منا فى إبراز هذا الجانب الفكرى
من التراث العربى الاسلامى والتراث السامى ، بجانب الدراسات والفكر
الحديث والمعاصر من هذا المجال ، والذي تتفرد بتقديمه الى القراء تلك
المجلة .

لا شك أن العدد الاول والثانى قد ظهرا وبهما بعض الهنات التى حاولنا
جهد الطاقة التخلص منها فى هذا العدد الجديد ، ويسعدنى أن توافى هيئة
تحرير المجلة بملاحظاتك وما تراه كفيلا بخروج العدد الرابع بصورة أفضل
مما خرج العدد الذى بين يديك ولا يفوتنى فى هذا المقام أن أتقدم بعميق شكرى
وتقديرى للخطابات التى وردت الى من المملكة الاردنية الهاشمية والمملكة
المغربية حاملة عبارات الشكر والتقدير والنقد البناء للعديدين السابقين ، كما
أوجه شكرى وامتنانى للزملاء والزميلات فى المملكة العربية السعودية والاردن
لامدادهم المجلة بالعديد من البحوث والمقالات القيمة ، التى تنشر تباعا فى
أعداد هذه المجلة بائن الله تعالى .

ونطلب من الله العون والتوفيق

وعلى الله قصد السبيل

دكتور السباعى محمد السباعى

بسم الله الرحمن الرحيم

السريانية وعلاقتها بالعربية

مكتورة / زكية محمد رشدي

ان اللغة السريانية امتداد للغة الآرامية في العصر المسيحي حيث كانت في بادئ امرها تسمى بالآرامية والمتكلمون بها بالآراميين .

والآراميون أمة قديمة كبيرة موطنها البلاد المسماة في العهد القديم بآرام وهي قسمان : آرام النهرين وآرام الشام ، والمرجح أنها سُميت به من آرام بن سام بن نوح لأنه أول من تبوأها وعمرها بولده ، وقد أسس الآراميون في القرن الحادي عشر ق . م ، في منطقة اعالي الفرات مملكة قوية ممتدة على الضفتين الشرقية والغربية من النهر ، وثلثها ممالك وامارات اخرى آرامية في العراق ، وتمتد اماراتهم حتى تصل الى الفجلة والى حوض الزاب الأدنى . وكذلك نجحوا في غضون القرن التاسع ق . م في تكوين ست امارات في اقصى الجنوب من العراق كما كونوا في بابل امارة الكلدانيين وكذلك تسللوا الى سوريا وكونوا فيها شمالا وجنوبا امارات عدة

والآرامية هي احدي اللغات المعروفة باللغات السامية كالأكدية والفينيقية والعبرية والحبشية والعربية . ولغات هذه الأمم تتشابه في اكثر من نقطة رئيسية : فالألفاظ المتداولة بينها تمثل نسبة ضخمة من ثروتها اللغوية ومخارج الحروف التي تميز هذه العائلة ولا توجد في غيرها وصيغ الصرف التي تنفرع بها الكلمات من المادة الواحدة تجرى في كل هذه اللغات على خطة لا تختلف في جوهرها . وهذا ان دل على شيء فانما يدل على أن وراء هذه اللغات التي تسمى سامية لغة واحدة اندثرت في العصور السابقة على التاريخ .

وقد ادى انتشار الآرامية في القرن التاسع والثامن والبنابع ق . م

من الهند شرقا الى البحر المتوسط ومصر غربا الى أن تصبح الآرامية لغة الادارة والدبلوماسية لدى الفرس الاخمينيين تكتب بها الوثائق الرسمية والعقود والرسائل في كل أنحاء الامبراطورية الفارسية حتى اننا نعثر على مجموعة من أهم هذه النصوص في جزيرة فيلة بأسوان .

وفي فلسطين تحل شيئا فشيئا محل العبرية حتى تموت العبرية نهائيا فنقابل الآرامية في الكتاب المقدس نفسه وفي المأثورات الدينية والأدعية والصلوات والشروح والتفاسير اليهودية ، بل انه بعد فتوح الاسكندر الأكبر تحتفظ اللغة الآرامية بمكانتها الى جانب اليونانية ، ويكفى أن نشير الى انه عند ظهور المسيح كانت العامة في بلاد الشام من أقصاها الى أقصاها لا تفهم الا الآرامية مما دعا المسيح نفسه الى استعمالها في وعظهم والمحدث اليهم وهذه الآرامية التي اتسع انتشارها على هذا النحو قد انقسمت بطبيعة الحال الى لهجات عدة لا يتسع المجال هنا لذكرها .

ان دخول المسيحية اوائل القرن الثاني الميلادي بلاد الآراميين جعل هؤلاء الذين اعتنقوها ينفرون من تلك التسمية القديمة ويعيدونها مرادفة للوثنية والاحاد لذلك سارعوا بالأخذ بكلمة سريان تلك التسمية التي أطلقها عليهم اليونان الذين كانوا يحتلون بلادهم كما سموا لغتهم السريانية وجعلوا اسم الآراميين لسكان القرى الوثنية مثل حران في الجزيرة . وبذلك تكون السريانية هي لغة السريان المسيحيين في الرها وهي التي يطلقون عليها الآن « أورفة » ويطلق عليها الفرنجة (Edessa) . وقد انتشرت هذه اللغة الى ما وراء موطن نشأتها الأصلية بكثير في اقليم واسع غرب آسيا وظلت منتعشة فيه نيفا والى عام فقد اتخذتها الأمم التي كانت تجاور السريان والتي كانت دونهم في الحضارة لغتها الأدبية .

كانت السريانية هي لغة الرها الأدبية قبل دخول المسيحية بزمان طويل فلما دخلت النصرانية الرها وبنيت الكنائس اتخذتها النصرانية لغة لها وترجم اليها كثير من الآداب والعلوم اليونانية ، وصارت لغة التأليف المسيحي حتى ان النصارى في مصر والشام والعراق وايران درسوها وأخذوا جميعا

يستعملونها في دراساتهم كوسيلة للتعبير عن جميع نواحي ثقافتهم ولا سيما الثقافة اليونانية حتى صارت لغة الفلسفة والطب والعلوم الطبيعية . وترجم الكتاب المقدس الى السريانية ترجمة أصبحت من المراجع في تحرى آيات هذا الكتاب وتحقيقها وتفهمها وهي المعروفة باسم الترجمة البسيطة . كذلك ظهرت اشعار في النصوص والابتهاال ومذائع في المسيح والعذراء ونحو ذلك ، كما كثرت كتب اللاهوت وكتب التاريخ ، وأقبل السريان على الترجمة وبرعوا فيها وأشهر ما ترجم كتب الفلاسفة اليونان وعنهم انتشرت في فلسطين وسوريا والعراق وفارس واستمرت حركة الترجمة هذه حتى بعد ظهور الاسلام بمدة طويلة ، وبذلك اكتسبت اللغة السريانية أهمية كبيرة وأصبحت الرها منذ ذلك الحين مركز الاشعاع على جميع سوريا المسيحية ليس فقط على الأقاليم الرومانية بل أيضا على الأماكن المجاورة لنهر الدجلة الواقعة تحت حكم الفرس .

وقد بدأ العصر الذهبي لهذه اللغة بظهور القرن الثالث الميلادي ولما جاء القرن الرابع كانت السريانية لغة النصرانية في جميع الأرجاء الا في بعض نواح من فلسطين . وتظهر تلك اللغة واملاؤها في شكلها النهائي في تلك المخطوطات البديعة التي ورثناها عن القرن الخامس الميلادي بشكل لا يترك مجالا للشك في أن هذه اللغة لم تبلغ ما وصلت اليه ولم تتحول من لغة شعبية الى لغة أدبية الا بمجهود دراسي منظم .

واذا بحثنا عن المؤثرات الخارجية التي كان لها دورا كبيرا في تشكيل هذه اللغة لوجدنا أن اليونانية كانت ذات أثر كبير فيما وصلت اليه اذ لم يقتصر هذا التأثير على نقل كثير من الكلمات اليونانية الى السريانية فحسب وانما في محاكاة النحو اليوناني والأبنية اليونانية وكذلك طريقة استعمال الكلمات وتركيب الجملة .

كذلك استطاعت بعض المؤثرات العبرية أن تجد طريقها الى اللغة السريانية من خلال التراجم المختلفة للكتاب المقدس .

ولم تكن اليونانية أو العبرية هما المؤثران الوحيدان على السريانية فقد كان القرن الخامس كذلك حافلا بالأحداث التي أثرت عليها فأخذ المسيحيون يجادلون حول طبيعة المسيح ، وكان أثر هذه المنازعات قيام كثير من المجمع التي حاولت التقريب بين وجهات النظر المختلفة وكان أن انقسم السريان إلى فرقتين : أصحاب الطبيعة الواحدة وهم اليعاقبة ، وأصحاب الطبيعتين وهم النساطرة وهؤلاء كونوا جماعة دينية رحلت إلى البلاد الفارسية ، وهناك نشروا لغتهم ودرسوا بها الطب والعلوم الطبيعية في مدرسة جنديسابور وغيرها من مدارس السريان في البلاد الفارسية . وبهذه اللغة أيضا نشر المبشرون النساطرة تعاليمهم لا في الشرق الأدنى وحده بل في الشرق الأوسط والأقصى أيضا . ولذلك نجد آثارا سريانية في تركستان والهند بل وفي الصين أيضا وقد بقي لنا في هذه اللغة نص مكتوب باللغتين السريانية والصينية وجد في مدينة (من — ين — غو) ويرجع إلى القرن الثامن الميلادي ويذكر فيه نجاح المبشرين النساطرة في الصين .

وما كاد هؤلاء النساطرة ينشئون لهم مركزا دينيا وفكريا على مقربة من الفرس حتى اهتم علماء المجوس بدراسة الفكر اليوناني على أيديهم وأصبحت الفارسية والفستورية من اللغات الضرورية للمثقفين الفرس خاصة في جامعاتهم القديمة بمدينة جنديسابور حيث كان الاهتمام بفلسفة أرسطو على أشده وقد أدى ذلك إلى تبادل لغوي بين الفرس والسريان .

دخلت السريانية كذلك مصر ولكن في الأديرة وبين رجال الدين وبخاصة في الاسكندرية . وكذلك كانت هناك صلات بين كنيسة الرها والكنيسة المسيحية في جنوب فرنسا وهاجر إلى فرنسا كثير من السريان في عهد القيصرية الأولى أي حوالي عام ٨٠٠ م .

وبعد أن هاجر النساطرة إلى البلاد الفارسية بقي في الرها المسيحيون القائلون بالطبيعة الواحدة أو اليعاقبة وكانوا تحت النفوذ الروماني وكانت الرها في ذلك الحين أكبر المدن التعليمية .

بذلك افترقت اللهجتان الرئيسيتان — اللتان قضتا حياة مشتركة في الرها — وسلكت كل واحدة منهما طريقها مستقلة عن الأخرى في تفسير الكتب المقدسة ومن هنا نشأ تراث مزدوج .

انتشرت المسيحية في سوريا غرب الفرات بين الأوتشاط التي يفسود فيها العنصر اليوناني مثل أنطاكية في شمال سوريا وأصبحت السريانية لغة العلم أو اللغة الفصحى بين السريان الغربيين .

وفي أثناء ذلك كان مسيحيو الجليل الذين أقصوا إلى ما وراء نهر الأردن في فلسطين القديمة قد تخلصوا من النفوذ اليوناني واستخدموا لهجتهم الآرامية في العبادات ونشأ عن هذه الدائرة الضيقة أدب كنسي وهذه اللهجة تعرف باسم المسيحية الفلسطينية أو السريانية الفلسطينية وتعتبر هذه اللهجة إحدى اللهجات الدارجة أو الشعبية التي نشأت عن انتشار السريانية .

اختلفت السريانية بغیرها اختلافا كبيرا أثناء انتشارها وذیوعها في الأقاليم البعيدة ، وهذا الانتشار أثر فيها تأثيرا كبيرا حتى أصبح الذين يتكلمونها لا يفهم بعضهم بعضا ، وكان اتساع الرقعة التي انتشرت فيها اللغة سببا في أن كل مركز من المراكز الكبيرة مثل ملطية وسميساط وحران أصبحت لهجته خصائص تميزها عن كل غيرها ، ولكن تأثير اللهجة الرهاوية باعتبارها اللغة الفصحى قضى شيئا فشيئا على هذه الاختلافات .

وكما لم تكن السريانية الغربية لهجة الرها فحسب وإنما كانت لهجة ملطية وماردين وضواحي هذه المدن ، كذلك كانت اللهجة الشرقية في أقاليم دجلة تشتمل على أنواع كثيرة من اللهجات وكان أكثر هذه الأنواع نقاء هو لهجة نصيبين شرقي دجلة .

ومما لا شك فيه أن تعدد اللهجات واختلافها قد أثر على النطق السرياني حتى في أفواه المثقفين في مختلف البقاع ولكننا مع ذلك نجد أن

السريان الشرقيين قد حافظوا في تراثهم على الأصل القديم معحافظة دقيقة في بعض الأحيان كما حافظ عليه الغربيون أحيانا أخرى إلا أن اللغة الغربية هي التي حافظت على نطق الرها في الشكل المنقح أو الصيغة المطورة التي كانت مستعملة بين سنتي ٦٠٠ ، ٧٠٠ ميلادية أي في الفترة التي بلغت فيها اللغة عصرها الذهبي .

وبناء على ما ذكرنا نجد أن السريانية الأدبية لا تشمل إلا على لهجتين شرقية وغربية والفرق بينهما يكاد يكون معدوما من ناحية شكل الكلمات وتركيب الجمل ولكنه ينحصر في النطق والترقيم .

لم يقتصر هذا الانقسام الذي ذكرناه على اللغة فقط بل امتد حتى شمل الكتابة أيضا فبعد أن كان الخط الاسطرنجيلي هو الخط السائد في جميع الكتابات السريانية أنشأ اليعاقبة في أواخر القرن السابع خطا مستقلا بهم هو الخط الغربي أو السرطا أي السريع كما أنشأ النساطرة حوالي القرن الثامن خطا جديدا لهم هو الخط النسطوري أو الشرقي وعرف في الهند باسم الخط الكلداني وهو يتميز بدقة حركاته إذ فرق بين الإمالة القصيرة والطويلة وبين الضميتين المفتوحة والمقفولة على نحو لا نجده في الخط اليعقوبي . وأصبح الخط الاسطرنجيلي أو الخط القديم في ذلك الوقت لا يكتب به إلا عناوين الكتب أو للأغراض الزخرفية مما يكتب حفرا على النحاس أو الخشب أو تطعيما بالفضة أو الصدف أو تطريزا على المنسوجات .

وقد ظهرت بعد الانقسام السابق فرقة ثالثة وكانت تدعى الملكانية ، وكانوا أرثوذكسا من وجهة نظر اليونان على حين كان النساطرة واليعاقبة هراطقة . ولما كانت الملكانية قد افترقت في العقيدة والشئون الكنسية عن كل من الفرعين الآخرين فليس غريبا عليهم أن يبتدعوا إذن طريقة خاصة في الكتابة ، وقد اشتقت هذه الطريقة من الخط القديم الاسطرنجيلي والخطين الجديدين اليعقوبي والنسطوري . وقد خلقت هذه الفرقة بعض المخطوطات الملكانية ولكنها ليست كثيرة فلم نعثر منها إلا على أربعة عشر مخطوطا مؤرخا .

وكان من اهل فلسطين ملكية ترجموا الكتاب المقدس الى لهجتهم وكانت ترجمتهم حرفية دقيقة لم يراعوا فيها المعانى ولا ترتيب الكلمات فى الجملة على قواعد اللغة الآرامية ، ولم يبق لنا من كتبهم الا القليل ، وكان املاؤهم غير بواضح وغير مشكل بحيث يمكن الاختلاف فى نطق تكلماته ، ولذلك لم تلق هذه اللهجة عناية كافية . وقد ظل أصحابها يتكلمون بها فى فلسطين حتى انقرضت أيام الفتح العربى .

تلت ان الانقسام فى العقيدة ادى الى هجرة الشرقيين الى فارس وخروج المبشرين منهم شبرتا حتى بلغوا الهند والصين ، وقد ادى ذلك الى انتشار اللغة فى هذه البقاع ، وكان من نتيجة ذلك فساد اللسان السريانى مما دفع علماء السريان فى كل من الفرقتين الى ضبط القراءة الصحيحة للنصوص المقدسة فاستعار اليعاقبة حروف الصوائت اليونانية واستخدموها كحركات لضبط لغتهم ، وأبى النساطرة استخدام هذه الطريقة وابتدعوا لهم طريقة أخرى لضبط الحركات وهى طريقة النقط فاستعملوا نقطة أو نقطتين فوق بعض الحروف أو تحتها راسية أو أفقية أو مائلة ليوضح كل شكل حركه من الحركات .

امتد العصر الذهبى للثقافة الأدبية السريانية حتى القرن الثامن ، وفى خلال هذه الفترة كان ينظر الى اليونانية على أنها نموذج يحتذى وكان تأثيرها قويا على السريانية . وكما اثرت اليونانية على السريانية بدخول بعض الكلمات اليونانية اليها وتقليد السريان للنحو اليونانى كذلك كان للسريانية أكبر الأثر فى احياء التراث اليونانى القديم فقد عمد اليونان الى التراجم السريانية لقرايمهم فأعادوا نقلها الى اليونانية بعد أن تبين لهم أن التراجم السريانية كانت تقوم على استبدال الكلمات اليونانية بكلمات سريانية .

وضع القرن الثامن نهاية لعصر التقدم هذا وكان فتح العرب للأقاليم السريانية نهاية مفاجئة للمركز القيادى للغة السريانية وفقدت مركزها كلغة المتكلمين المثقفين وأصبحت سوريا من البلاد التى دخلت فى حوزة المسلمين ، وكانت الاضطرابات التى وقعت فى الجزيرة وسوريا سببا فى اضطراب المعاهد

المنظمة غاهملت المدارس وانبتثرت التراث الأديبي وهاجر التلاميذ إلى الصوامع والأديرة على حين قويت شوكة العرب وأخذ سلطانهم يمتد وفتوحاتهم تتسع حتى شملت بلاد الآراميين فاضمحلت هذه اللغة منذ أواخر القرن الثامن ولوائل التاسع وأخذت تضعف شيئاً فشيئاً تبعاً لانتشار اللغة العربية في صحيفة واحدة فألفت قواميس السريانية والعربية .

رأى السريان بعد تعلمهم العربية أنه من الأسهل عليهم أن يكتبوا هذه اللغة الجديدة عليهم بالحروف السريانية ، ومن هنا نشأ نوع من الكتابة تسمى بالكتابة الكرشناوية أو الخط الكرشناوي ، وقد استعملوا بعض إضافات للحروف السريانية ليكملوا بها الأبجدية السريانية الناقصة عن الأبجدية للعربية .

وكما أثرت الأبجدية العربية على الأبجدية السريانية كذلك أثر الشعر العربي على الشعر السرياني تأثيراً واضحاً فظهرت فيه القوافي ولم تكن معروفة من قبل وأول من أدخلها يوحنا بن خادون في القرن الحادي عشر الميلادي ثم حذا حذوه بعض الشعراء حتى نهاية القرن الثاني عشر فعند استعمالها عند جميع الشعراء حتى أصبحوا لا يعدون من يهمل القافية في شعره من طبقة الشعراء الفاضلين ولكن سرعان ما اضمحل الشعر السرياني وأصبح أشبه بكلمات تستخرج من قاموس لتصف إلى جوار بعضها .

لم يقتصر التأثير على ما سبق بل أثر كذلك النحو العربي على النحو السرياني في عصر النهضة الأخير للعلوم السريانية ووضع ابن العبري كتابه في النحو الكبير ويسمى « كتاب الأشعة » على غرار كتاب « المفصل » للزمخشري .

لم تؤثر العربية على السريانية فقط بل كان التأثير متبادلاً بينهما وأقدم مثل لتأثير السريانية على العربية هو الأبجدية النبطية التي استعارها العرب لكتابتهم والخط النبطي مشتق من الآرامي ، والاملاء العربي القديم قريب من الاملاء الآرامي ، ويظهر ذلك في رسم الكتابة في فجر الاسلام أي الخط الكوفي

فقد كانت الفتحة الممدودة التي تقع في وسط الكلمة لا ترسم تقليدا للسريانية على النحو الذي نجده في المصحف العثماني مثل كلمة « كتاب » تكتب بدون ألف . ويتجلى كذلك في رسم بعض الكلمات الدينية مثل « صلاة وزكاة » وتكتب بالواو بدلا من الألف وذلك من الرسم السرياني ، كما يظهر في استعارة بعض الصيغ السريانية مثل « ملكوت وكهنوت » وكذلك صيغة الصفة المشبهة باسم المفعول فإنها منقولة عن صيغة اسم المفعول في السريانية كقَتِيل وجريح .

كذلك أثرت السريانية على العربية في نشأة الحركات العربية في فجر الاسلام التي ينسب وضعها الى أبي الأسود الدؤلي في عهد علي ابن أبي طالب فقد استخدم أبو الأسود طريقة الشكل بالنقط عند النساطرة في وضع الشكل العربي فوضع نقطة فوق الحرف لتدل على فتحه ونقطة تحت الحرف لتدل على كسره ونقطة فوق السطر مباشرة أو بعد الحرف الأخير للكلمة على السطر لتدل على الضمة . فاذا كانت الحركة متبوعة بغنة استبدل النقطة بـائنتين . وقد نقل اليهود عن العرب هذه الطريقة في الشكل في اللغة العبرية في الأندلس وانتشرت عنهم بعد ذلك في سائر الكتابات العبرية .

كذلك اثر الأدب السرياني تأثيرا كبيرا في الأدب العربي ذلك أن العرب ابتدأوا يهتمون بالعلوم والفلسفة اليونانية وحاولوا نقلها الى لغتهم كتبت الترجمات السريانية هي الواسطة في هذا النقل وقد استعان خلفاء المسلمين وخاصة الخليفة المأمون العباسي بالترجمين السريان في اغناء المكتبة العربية بكتب الطب والفلسفة والهندسة والرياضة وغيرها من العلوم التي ورثها السريان عن اليونان ، وأكثر المترجمين شهرة الذين نقلوا عن السريانية هم حنين بن اسحق وابنه اسحق بن حنين وحبيش بن الأعصم ويحيى بن البطريق وابن زرع .

واللغة العربية مدينة للغة الآرامية بعشرات الآلاف من الألفاظ التي دخلت في عصور مختلفة ومن طرق متباينة فمصطلحات الزراعة أخذ العرب معظمها عن النبط الذين كانوا يشتغلون بالفلاحة على حافة الجزيرة العربية

حتى ان علم الزراعة ظل الى وقت طويل بعد الاسلام يسمى عند العرب
« الفلاحة النبطية » . كذلك كان الآراميون في كثير من الأحيان الوسيط في
توصيل الدخيل اليوناني واللاتيني الى اللغة العربية ، كذلك أخذوا عنهم
كثيرا من الفاظ الصناعة في التجارة والسبائك والحياكة والصباغة والكتابة
والطب والصيدلة والفلك وغيرها ، كما اثر اسلوب المترجمين السريان على
تركيب الجملة وصياغتها في العصر العباسي وما يليه .

وبذلك كان السريان ذوى فضل في نقل علوم اليونان الى العرب والعلم
مدين لهم بهذه التراجم الدقيقة لعدد عظيم من أمهات المؤلفات اليونانية القيمة
والتي لولاها لضاعت هذه المؤلفات . يضاف الى ذلك عدد من السجلات
التاريخية التي خلفها لنا مؤرخوا السريان فبدون هذه السجلات ما استطعنا
ان نصل الى كل ما وصلنا اليه من معلومات عن كثير من الحروب والحوادث
السياسية والاجتماعية التي وقعت أثناء حياة المؤلفين .

لم يطل العهد باللغة السريانية بعد ذلك فقلت العناية بدراستها بعد
فترة وجيزة ، ولم تعيش الا بين عدد قليل جدا من المثقفين الذين ارادوا ان
يستعملوا تلك اللغة في تأليفهم وخاصة في الكنيسة .

وفي أثناء القرن العاشر قامت نهضة أدبية كانت بمثابة رد فعل للثقافة
العلمية في العراق ، وبعد ان كان السريان قادة للعرب في العلوم الفلسفية
عبادوا فخضعوا لتأثير المدنية العربية وبقيت السريانية لغة مدرسية فقط
الى جانب العربية التي كانت لغة التخاطب ، وكانت مراكز هذه النهضة عند
اليعاقبة في الأديرة المجاورة للرها في ملطية وطور عبيد وشمال ماردين .
وعند النمساطرة في نصيبين وتكريت والمقاطعات الواقعة شرق الدجلة ،
واختلط عدد من اليعاقبة بالنمساطرة في هذه الأقاليم وكونوا مدرسة مشتركة
حيث اختلط التراثان .

ثم تبدلت الحال في القرنين الثالث عشر والرابع عشر فبعد ان كانت

الكتب تترجم من السريانية الى العربية في صدر الاسلام أصبحت تترجم من العربية الى السريانية في هذه الفترة واذا بابن العبري ومعاصره يترجمون كتب ابن سينا والفخر الرازي وأضرابهما من فلاسفة المسلمين من العربية الى السريانية .

كذلك امتازت هذه الأزمنة الأخيرة بظهور عدد كبير من المفسرين والفحاة الذين يعكسون فيما يتعلق بالنحو مناهج المدارس العربية الشهيرة في البصرة والكوفة وأشهر المفسرين عند السريان هو ابن الصليبي وأشهر نحاتهم هو ابن العبري الذي خلف لنا مؤلفا قيما في النحو نجده يتبع فيه تقاسيم النحاة العرب .

بنهاية القرن الثالث عشر انقرض استعمال اللغة السريانية تقريبا وان ظلت دراساتها باقية في قليل من الأديرة ، كما لم يبق منها الا بعض البقايا في بعض نواحي العراق الشمالية في عدد من البلدان فيما بين بحيرة أورميا وبحيرة فان حيث يقيم بعض النصارى من النساطرة ويسمونهم بالأشوريين ، وفي شمال الموصل حيث يوجد بعض آلاف من اليهود يعيشون على فلاحة الأرض وفي طور عبيدین وهي نواحي جبلية في البلاد الفارسية حيث يقيم بعض اليعاقبة . كما بقيت بعض لهجات في ثلاث من مدن سوريا منعزلة بعضها عن بعض الأولى مسيحية وهي معلولة والثانيتان سكانها من المسلمين وهما جبعدين ونجعة ولكن لهجات هذه البلاد تختلف كثيرا عن اللهجات القديمة اذ انها جاورت جهات تأثرت بلهجات تركية وفارسية وأوردية وعربية . ومن أهم هذه اللهجات لهجة الفلبيخى وهي لهجة يتكلم بها قرب الموصل ، ولكن كل هذه اللهجات يتكلمها غير المثقفين اذ انها ليست بلغات أدبية .

وقد حاول المبشرون الأمريكيون في القرن الماضي من استخدام هذه اللهجة في الكتابة فترجموا اليها بعض الكتب وخاصة الانجيل ، والفوا فيها ولكن هذه الحركة فشلت ، وبدالك يكون الستار قد أسدل على تلك اللغة التي عاشت زمنا كانت فيه لغة دولية لأرقى أهم الشرق الأدنى .

وأستطيع بعد هذا الشرح لأصل هذه اللغة وتطورها أن أنكر باختصار بعض المؤلفات التي ظهرت فيها .

أولا : مؤلفات تحتوى على تراجم وتفسير في كتب التوراة والانجيل لكثير من محول القسيسين والعلماء .

ثانيا : مؤلفات تحتوى على مجادلات بين أساطين الطائفة النسطورية وبين قادة الفكر من أصحاب المذهب اليعقوبى ، وبسبب الخلاف بين هذين المذهبين كثر التأليف ، وكان هذا الخلاف فى بادىء أمره سياسيا أكثر منه دينيا .

ثالثا : مؤلفات تحتوى على شرائع وقوانين مستمدة من التوراة والانجيل والحياة القومية وطائفة من القصائد الدينية كان يترنم بها فى الكنائس .

رابعا : مؤلفات فى تاريخ الكنيسة السريانية وإبطالها ، ومن هذا النوع مصنفات يظن أنها فى الأبيرة والصوامع لم تقع عليها أعين الباحثين .

خامسا : مؤلفات فى الفلسفة والطب والعلوم والطبيعة والفلك والحساب والكيمياء والجغرافيا . ويضاف أيضا هذا النوع إلى المؤلفات التى نقلت عن اليونانية إلى السريانية مما نقل بعد إلى العربية .

المباليك يرفضون الاشتراك
في محاربة السلفيين تحدياً لأوامر محمد علي
دراسة من واقع الوثائق التركية

أ. أحمد فؤاد متولى

أستاذ ورئيس قسم اللغة التركية وآدابها

كلية الآداب — جامعة عين شمس

بدأت حركة الإصلاح السلفية — كباقي الحركات الإسلامية الهامة الأخرى في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر — في بقعة منعزلة . ولم تبدأ فقط في الجزيرة العربية ، التي لم تعد تلعب دورا هاما في الشؤون العالمية أو حتى في شؤون المشرق الأوسط المحلية ، بل بدأت في بقعة أكثر انعزالا في داخل شبه الجزيرة المترامية الأطراف ، في نجد .

صحت الجزيرة العربية في العصور الحديثة مرة أخرى — بعد عده قرون من الركود — على موالد حركة إصلاحية في منتصف القرن الثامن عشر ، تدعو إلى تثبيت دعائم الإسلام الجوهرية ، للعودة به إلى صفائه الأول . إنها الدعوة السلفية التي ينظر إليها البعض على أنها بداية لتاريخ العالم العربي الحديث . هذه الدعوة الإسلامية التي أيدها آل سعود وارتبطوا بها ارتباطا وثيقا منذ البداية ، كوفت الأساس الوطيد للتماسك الذي مكن شمال الجزيرة ووسطها لا من الوحدة وازدياد النفوذ فحسب ، بل من البقاء والصمود بعد ضربات الغزو الخارجية الشديدة التي تلقتها (١) .

بدأت الدولة السعودية الأولى بعد أن أرست أقدامها في الدرعية أولا ، ثم في نجد ثانيا ، ثم معظم أجزاء الجزيرة العربية في المرحلة التالية ، تتطلع إلى خارج حدود الجزيرة ، إلى المناطق المجاورة لنشر الدعوة السلفية بين ربوعها . بدأت الدولة الأولى تفكر في غزو العراق ثم تطلعت إلى الشام بعد ذلك .

لم تكن السلفية حركة محلية ، فقد حاولت نشر دعوتها بالقوة في العراق وبلاد الشام ، كما أنها لعبت دورا هاما في تطور الفكر الإسلامي الحديث . وتأتي أهميتها من أنها ظهرت في الوقت الذي برزت فيه مظاهر التحدي

السياسى للعثمانيين فى بقية الولايات العربية ، ومن أنها تحدث زعامة
العثمانيين للعالم الاسلامى (٢) .

غيرت القوات السعودية التى بدأت فى داخل معقل الجزيرة العربية
سنة ١١٥٨ هـ (١٧٤٥ م) وجه تاريخ الجزيرة ، واستطاعت بعد نصف قرن
من بدايتها أن تهز الامبراطورية العثمانية المتداعية .

انتشرت الدعوة فى انحاء الجزيرة العربية بفضل القوة العسكرية من
ناحية وتقبل الناس لها واستحسنهم اياها من ناحية أخرى . ومع ذلك فقد
ظل العالم الخارجى حتى أوائل القرن التاسع عشر لا يعرف عن هذه الدعوة
الا القليل ، حتى غزا السعوديون كربلاء سنة ١٢١٦ هـ — ١٨٠١ م ، تلك
المدينة الشيعية المقدسة فى العراق . وطبقا لمبادئ الدعوة قاموا بهدم قباب
الأضرحة المختلفة . وفاجأ السعوديون العالم مرة أخرى سنة ١٢٢١ هـ
١٨٠٦ م عندما طردوا الأتراك العثمانيين من مكة المكرمة والمدينة المنورة (٣) .

وبعد أن دخل الحجاز فى حوزة السعوديين ، أصاب الارتباك الشديد
الدولة العثمانية واعترتها الحيرة . فقد تأكد لها أن الأماكن المقدسة قد ضاعت
من يدها ولم تعد لها السيطرة عليها ، وهذا ما يؤدى بالتالى الى فقدان
العثمانيين لهيبتهم لدى العالم الاسلامى وضياع مركزهم المتميز بين دوله (٤) .

وقد بدأ رد الفعل العثمانى يتضح شيئا فشيئا بعد فقدانهم للحجاز

(٢) الدكتور عبد الكريم رافق : العرب والعثمانيون ، ٣٣٩ دمشق ١٩٧٤ .

(٣) Bayle Winder : Op. Cit. , p. 6.

(٤) انظر : الدكتور عبد الرحيم عبد الرحمن : الدولة السعودية الأولى

ص ٢٩٧ القاهرة ١٩٧٩ .

وضياع سيطرتهم عليه ، فقام السلطان العثماني بتكليف ولاية بغدادا الواحد تلو الآخر بمهمة الحجاز (٥) ولما يئس من تسويتهم ومماطلتهم وعدم جديتهم ، حيث لم يتخذ أحد منهم خطوة فعالة في سبيل هذا الموضوع . اتجه ببصره الى ولاية الشام عله يجد بينهم من يترجم الوعود بانهاء المهمة المذكورة الى حقيقة عملية ..

بدأت الدولة العثمانية تلح الداحا شديدا على ولايتها في الشام والعراق وتستحثهم لكي يتحركوا بعد ان استفحل الخطر على حد زعم السلطان العثماني . فقد قام سعود الكبير فضلا عن غزوه للحرمين الشريفين بطرد الموظفين والجنود العثمانيين من الحرمين ، ومنع الدعاء للسلطان العثماني على المنابر لأنه من البدع (٦) . وحرمانه من اعز لقب يحمله وهو « خادم الحرمين الشريفين » (٧) .

يئس السلطان العثماني من تكليف ولاية الشام ، كما يئس من تكليف ولاية بغداد من قبل ، نظرا لعدم اقدام أحد منهم على أى خطوة عملية . ذلك ان هؤلاء الولاة ما كانوا يقدرون حقا على انتصدي لابن سعود وقوته تنمو من يوم لآخر ونفوذه يتسع باستمرار داخل الجزيرة العربية ، فأقدهوا على التسويف والمماطلة وإيهام السلطان بالاستمرار في الاستعداد . وقد انتهز

(٥) انظر الوثائق التركية / رقم ٣٦١ ، ٣١٢٦ ، ٣٨١٩ ، ٣٤٩٢ المحفوظة في / متحف طوبقوبو سرايى باستانيول .

(٦) أحمد جودت باشا : تاريخ جودت ، م ٨ ، ص ١٠٢ ، ١٠٣ استانيول ١٣٢٩ هـ .

(٧) أحمد راسم : عثمانلى تاريخى ، حاشية ص ٢٩٦ ، ٢٩٧ استانيول ١٣٠٣ هـ .

بعضهم الفرصة فراح يطلب من الدولة العليا الأموال الطائلة بحجة الاتفاق على التجهيزات وعلى العساكر . ورسم بعضهم الخطط العسكرية الكثيلة بالوصول الى الهدف المنشود بثقة وامان ، وأرسل بها الى الدولة العليا . وكانت تتلخص في عدم تمكن والى الشام بمفرده أو والى بغداد وحده من انجاز المهمة التى تتطلب تضامر جهود القوات الثلاث : قوات والى بغداد ، وقوات والى الشام ، وقوات والى مصر . واشترط بعضهم فضلا عن ذلك امداده بالمؤن اللازمة لقواته وبالنقود الضرورية لعساكره للصرف على رواتبهم وغير ذلك ، لكى تتمكن قواته من الاشتراك مع القوات المذكورة ، لعدم توفر الموارد في ولايته . وكان هذا دأب والى الشام ووالى بغداد في بعض الفترات (٨) .

وأمام هذا كله والحالة في الجزيرة تزداد تعقيدا أمام العثمانيين وموقفهم يتأزم من يوم لآخر ، نظرا لعدم وصول الدولة العليا الى خطوة عملية تكفل لها استرداد الحجاز خاصة وبقية المناطق الأخرى بالجزيرة عامة لنفوذهم والدولة لا تقدر نفسها على خوض غمار حرب غير مضمونة العواقب ضد السعوديين ، نظرا اضعفها من ناحية وانشغالها بحروبها ومنازعاتها الداخلية من ناحية أخرى ، لجأت الدولة العثمانية أخيرا الى واليها على مصر محمد على باشا ، لكى ينجز المهمة الشاقة .

ويمكن استخلاص الأسباب التى دفعت الدولة العليا الى الاقدام على مثل هذا العمل فيما يلى .

— خشية الدولة العثمانية من اتساع نفوذ الدولة السعودية خاصة

(٨) انظر الوثائق التركية رقم ٢١٢٢٢ ، ٣٨٣٩ ، ١٩٥٦٧ ، ١٩٦٤٧ ،

١٩٥٩. المحفوظة في أرشيف متحف طويقو سرايى باستنبول .

وأنهم وصلوا الى أبواب أجمل واغنى ولاياتها ، اذ وصلوا الى حوران والكرك وحاصروا دمشق وحلب ، وامتدت حدود دولتهم من الشام شمالا الى اليمن جنوبا ومن البحر الأحمر غربا الى الخليج شرقا .

— رأى السلطان العثماني أنه قد نيل من سلطته الدينية والزمنية اذ ان فتح السعوديين للحجاز قد سلبه أعز لقب يفتخر به (خادم الحرمين الشريفين) كما ان الدولة السعودية قد قضت على الوجود التركي والنفوذ التركي في الجزيرة العربية ، وهاجمت العراق وكادت ولاية دمشق تسقط بأيديهم .

— منع السعوديين للحجاج من الشام وتركيا .

— اخراج السعوديين من في مكة والمدينة من الأتراك المدنيين والعسكريين .

— عدم تأمين الأوربيين الموجودين في جدة وعدم توفير الحماية لهم مما اضطرهم الى الخروج منها (٩) .

اعتذر محمد علي باشا عن القيام بالمهمة المذكورة في وقتها ، لوجود بعض القلاقل في صفوف الجيش (١٠) . ثم أرسل للسلطان العثماني مذكرة بتاريخ ١٩ ربيع الثاني ١٢٢٢ هـ (١٨٠٧ م) ، بعد ان وافق على تنفيذ مهمة الحجاز ، يشكو له من تمرد أمراء المماليك عليه وعصيانهم له ، ورفضهم

(٩) الدكتور عبد الله بن يوسف : تاريخ نجد والدولة السعودية ، ص ١٢١ ،

١٢٢ الرياض ١٤٠٠ هـ (١٩٨٠ م) .

(١٠) أنظر الوثيقة التركية رقم ١٩٦٦٩ المحفوظة في أرشيف متحف طوبقيو

سرايى باستنبول .

الاشتراك في محاربة السلفيين ، أو اتساع الانصياع لأوامر الدولة العثمانية ،
وخروجهم على حكمها . ويذكر أنه تواعد الأمراء المماليك بالانتقام وهو ما
ذكرته كتب التاريخ فيما بعد بمذبحة القلعة .

وفيما يلي ترجمة للوثيقة التركية التي أرسلها محمد علي للسلطان بهذا
الخصوص ، والأصل التركي للوثيقة محفوظ في أرشيف متحف طوبقيو سرايى
بإستانبول تحت رقم ١٩٥٧٤ وهو ما أورننا له صورة له فى نهاية الترجمة .

* * *

مذكرة والى مصر عبدكم محمد على باشا

أرسلت نتيجة الاتفاق الذى تم مع الأمراء المصريين (المماليك) الى البلاد التى تتصف بالعدل والانصاف (الآستانة) بالتفصيل منذ مدة من الزمن وقد أفضت المصالحة الى : أن يسلموا اليها ميرى البلاد التى تحت ادارتهم وغلالها فى المواعيد المحددة لها . وأن يبقى بعضهم فى البلاد المذكورة ، ومعظمهم فى مصر (القاهرة) والجيزة . وأن يلحقوا بالعساكر الخيالة التى سارسلها برا الى الحرمين الشريفين . على أن يقيم ألف جندى من عساكرنا الباشبوغ (١١) فى قصبة قنا التى تعد مفتاحا لميناء القصير . وبناء على اتفاقنا المذكور يستقر فى القصبة المذكورة عبدكم « أحمد آغا اللاظ » الذى رقى الى رتبة رئيس القابيجية بالأبواب العالية (١٢) ، مع ألف جندى من جنود المشاة . ويتم استدعاء الأمراء المشار اليهم بصامة واسكانهم بمنطقة الجيزة . وفى هذه الحالة يقوم المسئولون عنهم بتنفيذ الأوامر الصادرة دون ابطاء . وقد حثينا شاهين بك ومن فى مستواه من البكوات على الزواج منهم ، وزودناهم بكافة اللوازم والاحتياجات ، فضلا عن التركيز على رعايتهم والاهتمام بهم حرصا على راحتهم . ولكى نتمكن من الامساك بزمامهم ، فقد كنا دوما نذكر لهم أن خدمة الحرمين الشريفين هى أقصى ما نتمناه لكى نزرع فيهم الاعتقاد بأن ما نقوم به من عمل إنما هو عمل نافع . وكانوا يردون قائلاين : « سنذهب ان شاء الله تعالى يا سيدنا ، ولن

(١١) الباشبوغ : نوع من العساكر العثمانية غير النظامية . (ا د أحمد

فؤاد) .

(١٢) رئيس القابيجية بالأبواب العالية ، هو رئيس حجاب السلطان العثمانى

(ا . د . أحمد فؤاد) .

يقتصر ذلك بنا على هذه المأثورية فقط ، بل اننا سوف نهيب للاشتراك في جميع أعمالكم ان شاء الله . . وقد عملنا على تحسين أحوالهم ، لكي يهتموا بتنفيذ الأوامر والفرمانات ، كما أبدينا كل اهتمام بانجاز كل ما يطلبونه ايا كان دون إبطاء ، كيما نسلبهم كل قوة ومقدرة سلفا على العصيان . وبينما كنا نعتقد أنهم سيؤدون هذه الخدمة على الوجه الأكمل نظرا لما أبدوه من الاهتمام والرعاية مزارا وتكرارا ، اذ بهم يتجهون ذات ليلة من الجيزة التي كانت محلا لاقامتهم الى الصعيد نجاه وبلا أدنى سبب . وعندما استعلمنا سرا عن هذا العمل العجيب الذي لا ينبغي على أساس ، على الرغم من انهم لم يعلموا منا الا بكل عناية على الدجى الذى ذكر عاليه ، أصبنا بالدهشة وغرقنا في بحر من الأفكار والظنون عندما أجابوا باجابة تبعد عن الصواب قائلين « ان نذهب الى الحجاز اننا قانعون بالديار وعيشها ، وسوف نتجول في الصعيد كما نشاء دون غاية ، ولن نرضى بحكم الدولة العثمانية لنا » ولن يترحم احد من المسلمين او يعبر عن شفقتة على الأحوال المتردية التى وصل اليها هؤلاء الملاحين . لقد اقترب زمان تعهدى بانجاز مصلحة الحرمين الشريفين ، ولم اكن افكر في خياناتهم . اننى دائم التفكير وقلبى يخفق قلقا على انجاز هذه المصلحة . لن نقنع بالمصائب التى ستحل فوق رؤسهم من عند الله جزاء خياناتهم وسوء طويتهم ، مصداقا لقول الحق سبحانه وتعالى : « من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها » ، بل اننا سنوجه اليهم عساكر المشاة والخيالة خلال ايام قليلة لمحاربتهم . ولن يقف عائق درن حركتنا او بحول دون تحقيق أهدافنا حالى كما كان من السابقه او الحالية في عهد اسلافنا ونحن نبذل قصارى جهدنا للتضاء على القلاقل التى يحدثها الخونة في اقليم مصر خلال شهر أو شهرين بمئة الله تعالى . ولن يحدث فتور قدر ذرة في تنفيذ مهمة الحرمين الشريفين ، ولن نقوانى عن الوفاء بها . وقد عيننا قائدا للجيش وأميننا لنزل العساكر وخطبنا عليهما بالخضع للثائفة ، لكي نكمل اعداد اللوازم الضرورية لحرب الحجاز . وتركنا كاتب ديواننا عبدكم الأفندى في مصر لاعداد اللوازم والضروريات . ونتمنى أن تكأنا رعاية الله لتنفيذ ما نربده بخصوص الأمراء الفراعنة المذكورين (المماليك) والوفاء بما عهد الينا من مهمة الحجاز

ان شاء الله تعالى . والرجاء الا يخيب الله سبحانه وتعالى مسعاى وتعهداتى
وانا هذا العبد الفقير . ولتكن يا الهى رغبى فى كل امر وفى كل حال . وقد
حررت مذكرة المدح والثناء هذه لتتفضل ذاتكم صاحبة العطف بانعام النظر
فيها ، وأرسلت الى الأعتاب العالية ، لكى تصل الى ساحتكم الرحبة . وعندما
تتفضلون بالنظر السامى ، فان الهمة والحمية مقرونة بالآب الأعز الأكرم
صاحب السعادة والعطف حضرة سلطاننا المفدى .

فى ١٩ ربيع الثانى سنة ١٣٢٥هـ

التأثيرات اليونانية على منطقة وادي السند

د . سمير عبد الحميد ابراهيم

د . محمد حمدي ابراهيم

رغم أن العرب والفرس قد تركوا تأثيرا له أهميته على منطقة وادي السند (١) ، كما لو كانوا قد غرسوا شجيرات ورود في وادي السند ، فإينعت وازدهرت حيناً طويلاً ، إلا أن اليونانيين بدورهم إبان عصر الاسكندر الأكبر (٢) قد وضعوا بذورا نبتت فيما بعد ، وغدت أزهاراً شذية الأريج ، توضح بجلاء مدى التأثير اليوناني ومعالمه التي تتميز قطعاً عن معالم التأثيرات العربية الفارسية .

(١) يقع وادي السند الآن في جنوب شرق باكستان ، وهو يمثل دلتا نهر السند الذي كان يسمى قديماً باسم « سندهو » ، ومن هذا الاسم اشتق اسم الاقليم ، ويرى المؤرخون اليونانيون أن « سندهو » هو « اندس » ، ومن هذا اللفظ اشتقت كلمة « اند » و « هند » أو « انديا » . هذا بينما كان العرب والایرانيون يطلقون على نهر السند اسم « مهران » ومن هنا اشتهرت منطقة السند باسم « وادي مهران » : دائرة المعارف الإسلامية (الأردية) ، ط جامعة البنجاب ، مجلد ١١ .

(٢) قدم الاسكندر الأكبر الى السند عام ٣٢٥ - ٣٢٦ ق . م . ، وعبر منطقة « ارور » (وهي اليوم قرية « رهري » الحالية) ، ثم تقدم الى منطقة « لاركانة » الخصبة ومنها الى شاطئ نهر السند حيث منطقة سسوهن (أو : سهون) القديمة ثم عبر بلدة « بتالا » وسط الدلتا حيث اتخذ من الميناء الساحلي في الجنوب « بابريكان » مستقراً له . وفي النهاية اتجه من السند الى كدروشيا (مكران) حيث وصل الى بابل بالطريق البري . المرجع السابق ، مجلد ١١ ، ص ٣٣٠ .

اجتاحت الاسكندر الأكبر هذه المنطقة القاصية من العالم القديم كالعاصفة
ثم ذهب منها سريعا ، ورغم ذلك فقد كان لقدمه عليها آثارا بعيدة المدى ، فلم
يكن الاسكندر الأكبر قائدا عسكريا عظيما فحسب ، ولكنه حطم بفتوحاته السد
المنيع الذي كان يفصل بين الشرق والغرب ، وساعد على امتزاج الحضارات
وقيام التأثيرات بينها . وبعد رحيل الاسكندر الأكبر عاش قواده في وادي السند
زمننا (٣) ، وساعدوا على نشأة حضارة جديدة تحمل بين طياتها سمات مميزة
لكل من فكر الشرق والغرب وتمثل في الوقت نفسه نموذجا رائعا لامتزاج علوم
وفنون الشرق مع علوم وفنون الغرب .

أنشأ الاسكندر الأكبر أثناء الفترة القصيرة التي قضاها في وادي السند
عام ٣٢٦ ق . م) عددا من المعسكرات لسكنى جنوده ، هذا فضلا عن الجنود
الذين أقاموا في مناطق أخرى متفرقة بعد أن عينهم الاسكندر الأكبر عمالا على
هذه المناطق وبطبيعة الحال كان جنود الاسكندر الأكبر من اليونانيين يتحدثون
بلغتهم اليونانية ، إلا أنهم في أحيان كثيرة كانوا مضطرين إلى معرفة وربما
لاستخدام اللغة المحلية لتلك المناطق ، وذلك لتعاملهم المستمر مع سكان
المنطقة الأصليين .

ومن ناحية أخرى كان على الطبقة التي تتعامل مع اليونانيين أن تتعلم
قدرا من اللغة اليونانية كضرورة تفرضها ظروف التعامل المستمر بين المغلوبين
على أمرهم وبين الفزاة الحاكمين .

وكان محالا أن تظل لغة وادي السند بمنأى عن هذه التأثيرات ، حقا لم

(٣) بعد وفاة الاسكندر قام كل من سيلوكس نيكيتور Séleukos Nikbtore
و « جندركيت موريا » (٣٠٥ ق . م) بالسيطرة على الاقليم ، وفي سنة ١٠٠
ق . م ٢٠٠ م سيطر على السند السهتيون والكوشانيون . انظر :

The Oxford History of India, V. A. Smith, 3rd edition,
p p. 85 - 94.

يتغير هيكل اللغة الموجودة تغيرا جوهريا ، ولكن هناك تغيرات لغوية طرأت على لغة الوادى ما فى ذلك شك ، اذ استطاع « جندركبت موريه » (٤) بعد فترة زمنية قصيرة أن يؤسس حكومة محلية أنهى بها السيطرة اليونانية على انسند ، فقد ظلت اللغة اليونانية متفوقة لفترة طويلة دامت حوالى ٢٥٠ عاما منذ هجوم «ديمترىوس» *Διμήτριος* سنة ١٩٥ ق م حتى نهاية عهد

هرمائيوس *Eumaios* عام ٥٠ م وكانت اللغتان اليونانية والمحلية تستخدمان فى العصر الهندى اليونانى داخل البلاط وفى المعاملات الرسمية ، ويستدل على هذا من الكتابات الموجودة على وجه العملات النقدية (٥) ، التى ترجع الى ذلك العصر حيث نجد على وجه *Recto* احدى قطع العملة كتابة باللغة اليونانية وعلى ظهرها *Verso* كتابة باللغة المحلية بالخط « الخروشتى » . ورغم ذلك فلم تستطع هذه اللغة المحلية أن تحرز مكانة داخل البلاط أو تصبح لغة رسمية يتعامل بها الحكام : ففى الهند الهندوكية كانت

(٤) لمزيد من التفاصيل انظر كتاب :

The Early History of India, V. A. Smith , passim - London 1908 .

(٥) قاه « كدفيش الثانى » (٨٥ — ١٢٠ هـ) (أحد ملوك أسرة كشتن ، بالتغلب على بعض الحكام البارثيين والهنديونانيين ، ووسع مملكته فوصل الى بنارس شرقا وخوارزم شمالا ، وأجرى عملة ذهبية جاء على أحد وجوها باليونانية لقب ملك الملوك *Basileus Baseleôn* *Βασιλεὺς Βασιλεῶν*)

وعلى الوجه الآخر جاءت كتابات بالخروشتية كما يلى : (مهارجا سا — راجا ادهيرا جاسا : اى الملك المعظم — ملك الملوك) (سرب لوك ايشوراسا : اى سيد جميع الناس) (مها ايشور سيهيمما كدفيشا : اى السيد العظيم ويماكدفيس) (ترااداتا : اى المنجى) انظر : اردو زبان كى قديم تاريخ : عين الحق فرزد كوتونى ، لاهور ١٩٧٢ ص ١٢٧ وما بعدها .

لغة البلاط الملكي هي اللغة السنسكريتية (٦) ، بينما كانت لغة الشعب تحتوي على عدد كبير من الألفاظ التي تنتمي الى لهجات مختلفة .

وحين قدم المسلمون الى تلك البلاد (٧) راجت كل من العربية والفارسية واقبل على تعلمها حتى رجال الدين الهنادكة ، ونالوا بذلك مكانة سامية لدى الحكام — وتقلدوا وظائف مرموقة في البلاط ، وبالمثل حين صار الأمر للانجليز (٨) ارتفع لواء اللغة الانجليزية ، واقبل الجميع على تعلمها حتى أن العلماء بدأوا في استخدام كلمات انجليزية في حديثهم مع العامة والاميين في القرى

ومن هذه الكلمات على سبيل المثال (٩) :

(٦) بعد انتهاء عهد « كبتا » بدأ عهد ملوك الطوائف وانقسمت الهند الى امارات صغيرة ، وحاول الأمراء الحفاظ على الانفاس الأخيرة للسنسكريتية الا انها لفظت آخر أنفاسها بدخول المسلمين الهند ، فخلا الميدان للبراكرت فبدأ الناس يعرضون افكارهم الدينية والعلمية والأدبية ، وبدأت التأثيرات المحلية للبراكرت تتضح أكثر فأكثر حتى ظهرت اللغات المحلية داخل الهند .

(٧) وصل محمد بن القاسم الى بلده « ديبيل » سنة ٩٣ هـ / ٧١٢ م وفتحها بعد حصار دام ستة أشهر ، ويرى بعض الباحثين أن بلدة ديبيل هذه هي نفسها كراتشي الحالية . ولم يكن أهل السند يعجبهم النظام البرهمي مما دفعهم الى مساندة محمد بن القاسم الذي قاد الجيش المسلم ضد راجا داهر سنة ٧١٨ م وقضى عليه . انظر دائرة المعارف الاسلامية ، مجلد ١١ (مادة سند هـ) .

(٨) أنشأ الانجليز مركزا تجاريا لهم بالسند في القرن ١٧ م لكنهم أغلقوه بعد فترة ، ثم شعروا في أوائل القرن ١٩ بأهمية المنطقة خاصة بعد أن استولى الروس على وسط آسيا واحكموا قبضتهم عليها ، فبدأوا بعقد المعاهدات مع حكام المنطقة ثم انتهى الأمر بسيطرتهم عليها ، انظر « سند هـ مين آباد قومين » : شيخ صادق على شير على — كراتشي ١٩٥١ م .

(٩) لمزيد من الأمثلة انظر المعاجم التالية : فرهنك آتند رام لحمد بادشاه ، فرهنك آصفيه لسيد احمد دهاوى ، وجامع اللغات لخواجه عبد الحميد ، وفيروز اللغات لولوى فيروز الدين .

وتنطق فس كلاس	First class
» تايم	Time
» نمبر أو لبر	Number
» اسكول أو سكول	School
» هسپتال	Hospital
» اسٹیشن وغيرها	Station

عصر اللغة اليونانية :

لم ينته تأثير اللغة اليونانية بانتهاء الحكم اليوناني للمنطقة ، فقد كان تأثيرها كبيرا وطويل الأمد على المستوى الرسمي : ففي عصر « كشن » (١٠) (١٤٠ — ٣٦٠ م) لاحظنا استخدام الكتابة باللغة اليونانية جنبا الى جنب مع الكتابات الخروشتية والبراهمية على وجوه العملات المستخدمة في ذلك الوقت (١١) . وكذلك اكتشفت ألواح حجرية كتبت عليها عبارات باللغة اليونانية وهذه الألواح محفوظة الآن في متاحف بشاور ولاهور بباكستان .

وكذلك تم اجراء حفائر في منطقة « ختن » (١٢) والتركستان الصينية ،

(١٠) انظر كتاب : اردو زبان کی قدیم تاریخ : عین الحق فريد ، ص ٢٨٩ .
لاهور ١٩٧٢ م .

(١١) بالاضافة الى وجود هذه العملات في غرب باكستان الحالية فقد وجدت أيضا في مدن المناطق الشمالية بالهند مثل : كوركهپور ، غازي پور ، مدهيه برديش وجبل پور .

(١٢) احدى مدن التركستان الصينى واسمها الهندى « كستنكة » أى صدر العالم وكانت مركزا للبوذية كما أنها تعج اليوم بأضرحة الأولياء المسلمين .
انظر دائرة المعارف الاسلامية (اردية) مجلد ٨ ، ص ٨٥٢ .

أسفرت عن اكتشاف كتابات باللغة اليونانية فضلا عن كتابات أخرى باللغة السنسكريتية وكذا الخروشتية والبراهمية ، ويرى الباحثون أن هذه الكتابات ترجع الى عهد أسرة « كبتا » (١٣) Capta ، ومما لا شك فيه أن المهاجرين من وادي السند قد حملوا معهم الى هذه المناطق اللغات التي كانت سائدة في واديهم ، ولقد أثبت بعض الباحثين الروس (١٤) أن بعض القبائل الموجودة في هذه المنطقة لا تزال تستخدم حتى يومنا هذا ، لغة تشبه لغات منطقة السند . ومن هنا يمكن القول بأن تأثير اللغة اليونانية على وادي السند استمر لأكثر من خمسمائة سنة ، ولابد أن أهل الوادي كانوا يستخدمون في لغتهم الألفاظ يونانية ، وظل هذا الاستخدام مستمرا منذ ذلك الحين بحيث أصبحت هذه الألفاظ جزءا لا يتجزأ من اللغة المحلية ، وقد يصعب الآن التعرف على هذه الألفاظ نتيجة لتغير صورتها أو بنيتها أو تحويرها .

العلاقة بين اليونانية والبنجابية :

علينا أن نوضح أن الألفاظ اليونانية الموجودة في لغة وادي السند تنقسم الى أربعة أقسام :

١ — الألفاظ التي تمثل ميراثا مشتركا بين اللغات الآرية ، وهي قاسم مشترك بين السنسكريتية واليونانية ، والأرجح أنها دخلت اللغات المحلية عن طريق السنسكريتية وليس عن طريق اليونانية .

٢ — الألفاظ التي قدمت الى وادي السند في العصر الهندي اليوناني وما بعده ، وقد تم هذا عن طريق اللغة اليونانية مباشرة .

(١٣) أسرة «كبتا» (ق ٤ — ق ٥ م) أنظر كتاب :

A History of India, Vol. 1 Ramila Thapar, 1969, pp. 136 ! 166 Sokolov, S. N. The Avestan Language ! Moscow, 1967 .

٣ — الألفاظ اليونانية التي قدمت الى وادى السند عن طريق العربية والفارسية .

٤ — الألفاظ اليونانية التي قدمت الى وادى السند عن طريق اللغات الأوربية وبخاصة اللغة الانجليزية .

والنوع الاخير من الألفاظ يمثل في معظمه مصطلحات علمية حديثة ويمكننا أن نسوق هنا بعض الأمثلة القليلة (١٥) :

σκολή	مدرسية	اسكول
ἡκαδημία	مجمع علمي	اكاديمي
θέατρον	مسرح	تهيتر
τηλεγράφημα	برقية	تيليجراف
τηλέφωνον	هاتف	تليفون
γραμματική	قواعد	گرامر
γεωμετρία	هندسية	جيوميترى
πολιτική	سياسية	پاليسى
δημοκρατία	ديمقراطية	ديموكريسى
πρόγραμμα	برنامج	پروجرام
ἄτομον	ذرة	اتوم

(١٥) من الألفاظ اليونانية الواردة عن طريق اللغات الأوربية : انظر المعاجم الأردية التي سبق الاشارة اليها مثل : فرهنك آصفى ، ونور اللغات وفيروز اللغات وغيرها .

أولاً - الألفاظ اليونانية القادمة عن طريق اللغة العربية :

كانت علاقة العرب ببلاد اليونان علاقة متشعبة ، فالحدود الجغرافية بين العرب وبينهم كانت شبه متجاورة كما كان اليونانيون يعبرون البلاد العربية ، ويذهبون إليها باستمرار . ولقد ورد ذكر كتاب المذهب البوذي « القضايا » على لسان التجار العرب في مدن السند على عهد « مناندروس » (١٥٥ - ١٤٠ ق . م) ، ومن الأدلة على تلك العلاقة كتاب « الرحلة البحرية (في البحر الأحمر) » *Periplus* . لرحالة بحري يوناني مجهول في القرن الأول الميلادي ، وهو كتاب تحدث كثيرا عن العرب كتجار وربابنة سفن (١٦) .

ويرى بعض الباحثين ان العرب وصلوا الى ميناء « كانتن » في الصين والى « هانك شاو » عام ٣٠٠ للميلاد (١٧) . وعلى زمان ميلاد النبي صلى الله عليه وسلم قام واحد من اخوانه (١٨) برحلة تجارية الى الصين حيث كان عدد من العرب يقيمون هناك ، ومن الجدير بالذكر ان اول مسجد اسلامي اقيم في « كانتن » كان سنة ٦٢٧ م أي قبل وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم بخمس سنوات (١٩) ، وقبل بعثة الرسول عليه الصلاة والسلام كان العرب يقومون

(١٦) أنظر : مريون كي جهازراني (الملاحه عند العرب) بالأردية ، لسيد سليمان الندوى ، ط الهند ٢ .

(١٧) المرجع السابق — وأنظر أيضا : رحلة ابن بطوطة ، ج ٢ .

(١٨) أحد أخوال النبي من بنى النجار وكانوا بالمدينة — أنظر محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية ، للشيخ محمد الخضري ، ص ٢ ذ ، الجزء الأول ط الثانية .

(١٩) كانت وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم يوم الاثنين ٨ يونية

٦٣٣ م / ١٣ ربيع الأول سنة ١١ هـ . أنظر محاضرات الشيخ الخضري ، ج ١ ص ١٥٧ ، كما يذكر الأستاذ أحمد أمين في كتابه « فجر الاسلام » ان وفاته عليه الصلاة والسلام كانت ٦٣٤ م / ١٢ هـ .

بالتجارة في بلاد الشام التي كانت خاضعة وقتها للحكم الروماني ، ولكن رغم ذلك كان تأثير الحضارة اليونانية واضحا على المنطقة مما أدى الى دخول كثير من الالفاظ اليونانية الى اللغة العربية (٢٠) .

ونقدم فيما يلي قائمة ببعض الالفاظ التي دخلت الاربية والبنجابية من طريق اللغة العربية (٢١) :

معنى الكلمة اليونانية	عربي	يوناني	اردو	بنجابي
قانون / قاعدة	قانون	κανών	قانون	كانون
جلد / (ورق) الكتابة	دفتر	διφθέρα	دفتر	ديفتر
دراخمة (عملة)	درهم	δραχμή	دام	د
من الموازين اليونانية	قيراط	κεράτιον	قيراط	—
زمن	قرن	χρόνος	قرن	—
حكيم	صوفي	σοφός	صوفي	صوفي
شباب	شاب	ῥῆν	شاب	—
سيف	سيف	ῥίφος	سيف	—
خجل (مع ابدال الحروف)	زراعة	ἀγρός	زراعت	—
بلغم	بلغم	φλέγμα	بلغم	بلغم
جاف (سفوف / دواء)	اكسير	ἑρκός	اكسير	اكسير
دواء مناد للسموم	ترياق	θριακκή	ترياق	ترياق
الم الدولون	قولنج	κωλικός	قولنج	قولنج
خشب الابنوس	ابنوس	ἔβρος	ابنوس	ابنوس
آلة لقياس ارتفاعات الاجرام السماوية	اسطرلاب	αστρολάβος	اسطرلاب	اسطرلاب

(٢٠) يذكر سليمان الندوي في كتابه بالأردية (الملاحه عند العرب) ص ١٥
١٦ عددا من الكلمات اليونانية واللاتينية التي استخدمت في العربية فيما يتعلق
ومجال الملاحه من بينها : أوقيانوس بمعنى المحيط وأصلها Wkavós
وقير بمعنى زيت أو شحم يوضع على هيكل السفينة وأصلها κωκός .
ونوثي بمعنى سلاح وأصلها νούτιον . ولزيد من التفاصيل انظر سليمان
الندوي : ملحق كتابه : لغات جديدة ، ط الهند .

(٢١) تنتهي الالفاظ اليونانية عادة في حالة الرفع بحرف السين (S) =

بنجابي	اردو	يوناني	عربي	معنى الكلمة باليونانية
زناو	زناو	ζυνάγωγε	زناو	زناو / نطاق
ظلم	ظلم	τέλεμα	ظلم	شهادة معتدة
كليم	كليم	ἐκκλησία	كنيسة	جميع / كنيسة
تابوت	تابوت	τάφος	تابوت	مقبرة
كن	كن	κόφινος	كن	سلّة كبيرة

ثانياً — الكلمات اليونانية التي قدمت عن طريق ايران :

تنتمي كل من اللغة الفارسية واللغة اليونانية الى مجموعة اللغات الهندوأوربية : الفارسية من الفرع الايراني ، واليونانية تمثل بذاتها فرعاً مستقلاً (٢٢) . وكذلك اليونان القديمة تجاور ايران من الناحية الجغرافية ورغم ذلك فقد نشب بينهما نزاع استفحل أمره حتى غدا حرباً طاحنة ، دامت سنوات عديدة ، وتجددت في عصر الاسكندر الأكبر . ولقد ظلت أسرته سليوكوس تحكم ايران فترة طويلة بعد موت الاسكندر الأكبر وتركت بعدها آثاراً لا يستهان بها على جميع أوجه الحياة ، ولم تكن اللغة الفارسية (الايرانية) بمنأى عن هذا التأثير . ويتضح هذا من الأمثلة التالية :

ولكن هذا الحرف لا يظهر عادة في النطق العربي لهذه الألفاظ ، وهناك كلمات لا بأس بها تثير بعض التساؤلات حول حقيقة أصلها : مثل العلاقة بين كلمة « حاج » و « حج » بالعربية وكلمة αἶγιος اليونانية بمعنى « مقدس » وبين كلمة « يأجوج » العربية وكلمة γίγας اليونانية بمعنى عملاق ، وبين كلمة مكعب العربية وكلمة κύβος اليونانية بمعنى المكعب . انظر القاموس التالي :

Liddel & Scott; A Greek — English Lexicon, Oxford (1968) .

A Linguistic Survey of India; Grierson, G. A. , Calcutta, (٢٢)

1903 - 28 Indo-European philology; Lockwood, W. B. , London, 1969 .

بنسجاسي	اردو	فارسي	يوناني	معنى بالكتابة اليونانية
—	ناڤ	ناڤ	ναύς	سفينة
—	موسيقى	موسيقى	μουσική	موسيقى
—	قطن	قطن	κύνος	بجسمه / بطة
—	زمر	زمر	σμέρος	زمر
فلسوس	فانوس	فانوس	φάνος	ضوء / مصباح
—	كليب	كليب	κλειδός	مفتاح (الكتابة في حالة الاضافه)
نبروزه	خربوز	خربة	καρπός	ثمرة (بطيخ)

والواقع أن العلاقة بين اللغات الهندوأوروبية علاقة وثيقة ، وقد حاول بعض الباحثين القدامى أن يثبت أن أكثر الحقائق اتصالاً في هذه المجموعة من اللغات هي الحلقة التي تربط بين اليونانية والسنسكريتية (٢٣) ، ورغم أن هذا أمر حقيقي من حيث أن اللغتين تنتميان إلى عائلة واحدة من اللغات ، إلا أن الرأي القائل بأن السنسكريتية هي اللغة الأم لليونانية رأى بعيد تماماً عن الصواب في رأى الباحثين المحدثين (٢٤) .

ولو ألقينا نظرة فاحصة على بعض الألفاظ الموجودة في عدة لغات تنتمي إلى هذه العائلة من اللغات ، للاحظنا على الفور أن هناك تشابهاً كبيراً بينها بصورة تدعو إلى الدهشة :

(٢٣) CF. D. S. Crawford, Greek and Latin Cairo (1939) p. 30 .

(٢٤) Proceedings of a Symposium - the 26 th of Orientalists ;Delhi, 1964 A Comparative Grammar of the modern aryan languages; Beams J. Dellai .

اردز	بئنجابى	سنسكرىتى	فارسى	يونانى	المعنى
كاون كران	كرام	كرام	كام	κράμῃ	قرينة
دروازه دروازه	دوار	دوار	در	θύρα	باب
مندر مندر	مندر	مندر	—	μάνδρα	حظيرة
آواز واك	واك	آواز	آواز	vox (باللاتينى) صوت	
كومر كوما	كومر	براز	براز	κόμος	براز
قيمه قيمه	—	قيمه	قيمه	κύμα	لحم غروم
—	—	احب	احب	ἵκμος	حصان
ديو ديسو	ديو	ديو	ديو	δῖος	إلهى / ائله
بهار بهمنت	بمنت	بهار	بهار	ἔαρ	ربيع
—	امرت	—	—	ἐμπεριότης	خالد
بهر نونه	سنوشه	—	—	νόσος	عقل
تين تر	ترثياس	—	—	τρεῖς	ثلاثة
سات ست	سبت	هفت	هفت	ἑπτά	سبعة
دس دس	داسا	ده	ده	δέκα	عشرة
سرخ رته	رد هرا	—	—	ἐρυθρός	احمر
برس وره	ورش	—	—	φέρος	منه
خنجر سوبرا	ساشرا	د	—	ἄκρος	غير ذى صلاحية

التأثير اليونانى على الآداب الشعبية فى المنطقة :

تدور معظم الحكايات الشعبية فى اقليم البنجاب حول أمير يفادر وطنه ، ويعبر الأنهار والجبال ، ويجتاز الصحراوات الشاسعة ، حتى يصل الى واد لا انس فيه ولا جان ، وتترأى له مدينة يتبين أن ساكنتها « عفريته » تدق طبولا ذات صوت رهيب ، وبعد أن يتمكن الأمير من الافلات من برائن هذه « العفريته » ، يعبر من جديد صحراء جرداء يناله من عبورها الارهاق والجوع والظمأ ، ويصل بعدها الى تل يشاهد منه على البعد دخانا يتصاعد فينطلق تجاهه ، وعندما يبلغ مكانه ، يجد نفسه أمام قلعة جميلة بداخلها فتاة رائعة الحسن ، يفرح لمراها ، بعدما صادفه من أهوال ، ويخاف الأمير على فتاته ذات الجمال الخلاب . . . ويدور بينه وبين « العفريته » نزال تكون الغابة فيه له على العفريته التى تقضى نحبها ، ومن ثم ينطلق الأمير فيبلغ غابة يستسلم

فيها للنوم تحت شجرة ، ثم يستيقظ فجأة على صوت طيور تستغيث طالبة النجدة من برائن تنين ضخم فيهب لنجدتها ، ويهوى على التنين بسيفه البتار فيشطره شطرين ، وفي الصباح تأتي أميرة الطيور وتدعى « سرخاب » (٢٥) فتستمع منه الى قصته وتأنس اليه وتصبح محبوبته (٢٦) .

ونلاحظ انه يرد في هذه الحكاية الشعبية لفظ « دائنى » (٢٧) المأخوذ من اللفظ اليونانى Seivós الذى يعنى « مربع أو مخيف » ، كما ورد أيضا لفظ « كانا — ديو » الذى قد تكون دلالة مأخوذة أو محصورة عن اللفظ اليونانى *καὶ δαίμων* وهو المارد (العفريت) ذو العين الواحدة (الأعور) الذى مكر به اوديسيوس في ملحمة الأوديسة للشاعر اليونانى العظيم « هوميروس » ، وقد يكون للفظ « كانايو » علاقة باللفظ السنسكريتى (ديو) بمعنى الله أو الملاك وهو لفظ يعبر فى السنسكريتية عن الخير والتقديس دائما ، ويقابل هذا اللفظ السنسكريتى اللفظ اليونانى Sios الذى يعنى « مؤله » أو « الهى » أو « سامى » ، الا ان المفهوم اليونانى الأسطورى عن القوى الالهية هو انها (مثل الانسان) تجمع فى سلوكها بين الخير والشر معا . ونرجح ان يكون هذا المفهوم قد انتقل من التراث اليونانى

(٢٥) سرخاب : أى « النحام » وهو طائر مائى كالأوزة يميل لونه الى الحمرة ، وقد ذكرها فيلن فى قاموسه
(New Hinustani English Dictionary, London 1979) .
بمعنى بطة البرهمن . ونرجع هذا المعنى لانه يصفى صفة التقديس على هذا الطائر .

A Survey of Panjabi Lang. Lit., Quraishi, W., April 1967; Panjabi (٢٦)
Lit. , Serebryakov, I. , Mosco 1968 .

(٢٧) دائنى أشار اليها فيلن فى قاموسه سابق الذكر أنها تعنى امرأة ملعونة لدى المسافرين وقطاع الطرق ، كما أشار فيروز اللغات الى لفظ داؤنى بأنه لفظ قديم يعنى البرقع أو النقاب .

الى الحكايات الشعبية البنجابية ، التى لم تتأثر بالمعنى السنسكريتى للفظ بقدر ما تأثرت بالدلالة اليونانية له .

ومن شخصيات الحكايات الشعبية البنجابية الأخرى شخصية « باشك ناك » وهى تحوير لملك الثعابين « باشك ليكو » Bashklike ومن المرجح أن تكون تسميتها بهذا الاسم تحويرا للفظ اليونانى *Πασιλίκος* الذى يعنى الملك . وهناك أيضا شخصية باسم « سزال » التى أخذت عن اللفظ اليونانى *Saúeos* الذى يطلق على نوع من السحالى .

وفى الحكايات الشعبية البنجابية أيضا نجد ذكر الحجر المسمى « بارش » بمسح به الحديد فيتحول الى ذهب ، وهذا يقابل الكلمة اليونانية *παρασέω* التى كانت فى الأساطير اليونانية تطلق على حجر أخضر اللون ، ويمكن أن يكون هناك اعتقاد سائد أن المعادن تتحول الى ذهب بمسحها به .

ومن أبطال الحكايات الشعبية البنجابية كذلك انثى حصان سريعة يطلق عليها أهل البنجاب بكل فخر ومحبة اسم « بكى » بتشديد الكاف وقد تكون لهذا الاسم علاقة بفارس الاسكندر الأكبر المشهور باسم « بوكيفالوس » *Βουκεφάλος* .

وقبل أن ننتقل من الحديث عن الحكايات الشعبية نرى ضرورة الإشارة الى ورود ألفاظ يونانية على لسان المرأة البنجابية ، ومن الجدير بالذكر أن المرأة بطبيعتها تميل الى التمسك بالتقاليد المتوارثة كما هى بدون تغيير ، ومن هنا فلا تزال بعض الألفاظ المتحجرة تجرى على السنتهن ، وهى الألفاظ مرت عليها قرون وقرون ، كانت تستخدم فى الأحاديث العامة ولا يفكر أحد فى معناها ، توارثتها نساء المنطقة عن أمهاتهن اللاتى توارثتها بالتالى عن أمهاتهن الأخريات وهكذا ظلت هذه الألفاظ تنتقل داخل الصدور جيلا بعد جيل لآلاف السنين .

وفى القرى البنجابية اذا ظل الطفل يصرخ يريد أن يرضع من ثدى أمه مرة بعد مرة ، فهى تضيق به فرعا وتقول :

« جرا ساء لثو هنى » نيتو رى د نى آى

أى : يابنى خذ نفسك (بفتح الفاء وما قبلها) سوف أقدم لك (نيكرو) أى
الشهد .

وهكذا لو ظل الرضيع يمص ثدى أمه طول اليوم فهى تنهره قائلة :

ايهتاتن مع كى سارا د ن نيكرو بيا ان

أى : ما هذا ؟ هل سيظل (الثدى) مليئا بالشهد (نيكرو) طول اليوم ؟ .

وهاتان الجملتان تجريان على السنة الأمهات دائما ، ولا شعوريا ، ولفظ
« نيكرو » مأخوذ عن اللفظ اليونانى « نيكتر » Véktea أى شراب
الآلهة وهو لفظ مرادف للشهد .

العناصر اليونانية فى اللغة البنجابية :

من المثير للدهشة حقا أن بعض الكلمات البنجابية تتفق فى كل من النطق
والدلالة مع الكلمات المماثلة لها فى اليونانية ، دون أن يطرأ عليها تحوير أو
تحريف صوتى كبير : فالكلمة البنجابية « تكهان » (فى اللغة الدراوية) تُر
« تكان » بتشديد الكاف تعنى (تجار) وهى تماثل الكلمة اليونانية المستخدمة
منذ عصر الشاعر هوميروس وهى Téktwy (تكتون) التى تعنى أيضا
نجار أو بناء السفن ، ولا يمكن القول بأن هذا التماثل قد ورد بحض الصدفة ،
كذلك نجد أن لفظ « كينا » (تنطق الكاف نطق الجيم فى المصرية الدارجة) فى
اللغة البنجابية يدل على الآلة التى يقيس بها النجار زوايا الأركان ، وهذا اللفظ
أصله يونانى وهو Ywvia ويعنى هذا اللفظ « الزاوية » .

وهناك كلمات كثيرة مستخدمة فى لغة الحديث اليومية فى منطقة البنجاب ،
يمكن أرجاعها الى أصول يونانية ، ويمكن أن نورد هنا عددا من هذه الكلمات
التي يمكن من النظرة الأولى اليها أن ندرك العلاقة الوثيقة بينها بمسواء فى
النطق أو فى المعنى :

الكلمة اليونانية	معناها	نطقها	المقابل بالبنجابية	ومعناها
κόπη	مجداف	kope	چيو	مجداف
κάννα	بروص	kanra	کا - کي	قصب السكر
βοτάνη	عشب / مرغى	botane	بوئى - بوئى	شتلة / شجرة
κάρυον	جوز	karuon	کسي	منج
πυρά	مكان اشعال النار	pyra	پهاڑ	مكان اشعال النار
πύρωσις	لاحتراق / حرارة	pyrosis	پشيم	حرارة
ἄλος	عالمناض حول	halos	هاله	نفس المعنى
κύρος	حؤل الشمس او القمر	kyros	کي - کي	دائرة
κάλamos	دائرة / حلقة	kalamos	قلم	قلم / عقلة
τάπη	بروص / عقلة / قلم	tapes	تپڑ	فرش / كرسى / حصير
οὐρά	سجاد / كليج	ura	چورا - چوى	مروحة على شكل ذيل
φάλος	ذيل	phalos	پهل	طرف الخوذة المدببة
κοτύλη	طرف الخوذة المدببة	kotyle	(پهاالا)	يطلق على رارف المحركات
κύλιξ	وطاء للسوائل / كوب	kylix	كئى	وطاء على شكل الكوب
ξύλον	كوب	xylos	كولى	كوب
ξύρεα	خشب	xyrea	مئى	رغيف الحيزه ويقال روت
κερδύλη	للرغيف كبير الحجم	kordyle	كوتله	للرغيف كبير الحجم
καυστός	مروط	kautos	كشت	اصلاح طبع يعنى
κύκλος	مخروق	kyklos	ككلى	مسلج وخيل السهاده لتركيب الدوا
ἀγορά	دائرة	agora	ككلى	لعبه الدائرة للاطفال
ξανθός	السوق	xanthos	ككلى	تجمع الناس لرؤيه راتمى
ὕγρος (πῆλη)	أصفر	hygrus (paleos)	مستى	أوحاوى
κερυμός	لون أصفر	kerymos	كارا	طين
εὐπῆλη	مشرى / سائل	eupele	ككر	برود شديد
φίλος	برود شديد	philos	چپ	صمت
πῆλη	مكوت / صمت	pale	پلى - پلى	صديق (النطاق قديما
πῶλος	صديق	paios	پلا	بالباء المتكسنة)
πόλεμος	قديم	polos	پولو	قديم / اول
μάστιγος	مشر	mastigos	القريمان كل على فرسه	مركبة
	مكرب		مك	مك (بالقارسيقا يضا)

معناها	معناها	معناها	معناها
أخذ	lensio	القابل بالبنجابية	ومعناه
قطع	optō	يتمسك .	
مصارعة / يزال	palē	يقطع .	
المصارعة	palē	فن المصارعة .	
لحم مقروم	hyna	مصارع (قارن اللفظة	
فتاة	corē	الغيمكريتية بلوان بمعنى "قوى") .	
		لحم مقروم .	
		فتاة .	

التأثير اليوناني على نحو اللغتين البنجابية والأردية :

ان التحليل اللغوي للغات شمال الهند يحملنا على الظن بأن هذه اللغات في مراحل تطورها المختلفة لم تتأثر فقط باللغة السنسكريتية بل تأثرت كذلك بالفارسية واليونانية والعربية وكذلك بلغات شبه القارة كالدروارية والمندا ثم بالتركية والمنغولية واللغات الأوربية الحديثة (٢٨) .

وهدفنا هنا أن نعرض للتأثير اليوناني على جزء من قواعد اللغتين البنجابية والأردية لنثبت أن هاتين اللغتين قد خضعتا في فترة من مراحل تطورها للتأثير اليوناني .

فإذا ما تعرضنا على سبيل المثال للحروف التي تستخدم للدلالة على المضاف إليه وهي :

(٢٨) لمزيد من التفاصيل انظر الكتب التالية :

هندوستاني لسانيات (بالأردية) ، زور قادري ، لاهور ١٩٦١ م .

Introduction to Prakrit—Varanasi, Woolner (A. G.)

Comparative Grammer of prakrit Lang. , Pischel, R. , Delhi 1963 .

کسا ویأتی قبل الاسم المفرد المذكر .

کـ (یاء مجهولة بعد الکاف تنطق مماله) ویأتی قبل الاسم الجمع المذكر .

کی ویأتی قبل الاسم المؤنث الجمع المفرد .

نلاحظ أنه لا يوجد أصل لمثل هذه الحروف في الفارسية أو العربية كما أن الاضافة في اللغة السنسكريتية تختلف عن هذه الحروف في صورتها ونطقها اذ انها تستخدم « اه » أو « سیه » للمفرد وتستخدم ام أو نام للجمع مثل :

اهرتسیه سر : حوض ماء الخلود (قارن الأردية : امرت کابانی)

وكرم سبها : بلاط ركرم (قارن الأردية : بكرم کادریار)

وفیما یلی مثال آخر من اللغات الهندوآریة :

نهايات الاضافة في اللغة الهندوآریة لكلمة « حصان » (۲۹) :

اللاتينية	اليونانية	الامتائية	السنسكريتية
equus إكوس	ἵππος هبوس	اسب	برسم اهو
equi اكوي	ἵππου هبيو	اسبانية	مفرد اعواسيه
equorum اكورم	ἵππων هبون	اسبانام	جمع ايوا

وبالرغم من أن مفهوم الاضافة (أي حالة المضاف اليه) كان يوجد في لغة البراكرت القديمة (وهي هندوآوربية) الا أنه لا يوجد بها ما يدل على وجود حروف الاضافة (كسا ، كـ ، كي) مثلما نرى في النص التالي :

ات دييا شرن ، آند شرن

دهرم دييا ، دهرم شرن (۳۰)

(۲۹) نقلا عن اردو زبان کی قديم تاريخ — عين الحق فريد كواي لاهور

۱۹۷۲ .

(۳۰) هذه الأشعار وما بعدها نقلا عن كتاب : اردو زبان کی قديم تاريخ ،

عين الحق كوتی ، لاهور ۱۹۷۲ م

(ان ملجأ النور الحقيقي هو أطيب ملجأ .. والدين الحق هو النور الحقيقي ، فتعالوا الى ملجأ الدين)

ولا يوجد في اللغة السنسكريتية ما يدل على اضافة حروف تدل على حالة المضاف اليه ، بل كانت هناك الفاظ مستقلة للدلالة على هذه الحالة مثل « كنى » (بياء مجهولة أى بالامالة) ، ونجد هذا اللفظ مستخدما في الأردية القديمة بمعنى « عند » . ومن الجدير بالذكر أن اللفظ السابق كان يستخدم في الدكنية القديمة لا يعطى معنى حروف الاضافة الأردية (كا ، كى ، كس) بل يعطى معنى : تجاه أو ناحية أو عند . وفي تلك الفترة ذاتها كان لفظ « كنى » يستخدم في البنجابية بمعنى عند أو اتجاه مثل :

میری کنین بمعنی : عند اللہ و « رب کنون » : بمعنی من عند اللہ .

وقد استخدمت هذه النهايات في اللغة الأردية الدكنية القديمة وفي اللغة البنجابية ، ثم استخدمها الشاعر الدكني « فيروز » (ق ١٦ م) بمعان مختلفة من أمثلة الأشعار التي استخدمت فيها هذه النهايات الأبيات التالية التي نظمها الشاعر ملك محمد جاشي (١٤٨٠ م — ١٥٣٨ م) :

آجِ سون ر تو اد هک ہائی

جو کدوار کا تک اجبائی ایہہ رتو کنت باس جہیہ
سکھ تن کر ہیا مانہ

(فصل الشتاء ، هو أحب الفصول ، الشمس الهادئة والليالي القمرية ، في هذا الفصل يستريح القلب عند الحبيب)

ونجد هذه النهايات مستخدمة أيضا في الأشعار الصوفية والدينية في اللغة البنجابية كما في النص التالي :

فرید ا پتھ پرا ہوشی دن سہاوا باغ
نوبت پچی صبح سے چلن کا کر کا ج

... (يا فريد (٣١) : هذه الدنيا خبيثة رائعة والطائر (أى الانسان) ينزل ضيفا عليها ، وفي الصباح حين تدق طبول الأيك ، تحزم مقاعك وتسافر) .

کا کاس دین نکاس دین اور پی کے رکھ لے جائے
پہلے تو رس دے کھائے کے تو باچھے لیجیے کھا ئے

... (أيها الغراب سوف ألق عيني فاحملها حيث وجه حبيبي ، متعهما أولا بوجه الحبيب وبغدها جلال عليك أن تلتئهما)

ما سبق يتضح أنه لا أثر للحروف الدالة على حالة المضاف اليه في اللغة السنسكريتية لأن ظهور هذه الحروف يرجع الى فترة قديمة موغلة في القدم خضعت المنطقة خلالها للتأثير اللغوي اليوناني ، ولأن ظهورها كان فقط في اللهجات السابقة على مولد اللغة الأردية وأيضا في البنجابية .

... ويحملنا هذا على الاعتقاد بأنها ظهرت في هذه اللهجات تحت تأثير اللغة اليونانية ، إذ أن اللغة اليونانية تستخدم اللاحقة *lkós* للمذكر و *lkn* للمؤنث و *lkón* للجماذ كى تعطى معنى « متعلق بـ » أو « خاص بـ » أو مثل حرف الياء في اللغة العربية ومثال ذلك :

Όμηρικός بمعنى « خاص بهوميروس أو هوميروى »
Ινδικός بمعنى « متعلق بالهند أو هندي »

... ولدينا دليل على أن جبل « هندوكش » يحمل اسما يونانيا ، إذ أن اسمه كان أصلا « انديكوس » *Isikós* ثم حرف الى انديكوش أى (جبل الهند) ، ثم الى « هندوكوش » . وهذا الدليل يعتبر أحد الشواهد على وجود التأثير اللغوي اليوناني .

(٣١) شاعر متصوف يدعى شيخ فريد الدين ولد سنة ١١٧٣ م وتوفى سنة

١٢٦٥ م .

كذلك تصادفنا في نقوش « مهراجة اشوك » (٣٢) وفي بعض المسرحيات القديمة الفاظ مثل :

يونكا ، رومكا التى يتضح منها استخدام اللاحقة اليونانية سالفه الذكر اذ انها كانت أصلاً :

Pwuaika بمعنى المتعلق باليونان أو يونانى

Iwviká بمعنى المتعلق بالرومان أو رومانى

وقد استخدمت علامة الاضافة (كا ، كسى ، كى) فى اللغة البنجابية للدلالة على النسبة مثل : ميكى أى قرية الأم و بيكى أى قرية الأب ، ولا تزال هناك أسماء أعلام فى البنجاب تحتفظ بهذه اللاحقة الدالة على النسبة مثل

فاضلكا (فاضل + اللاحقة) أى قرية فاضل .

مريد كسى (المتعلقون بالمريد) أى قرية اتباع المريد .

سليمائكى (سليمان + اللاحقة أى التابعة لسليمان ... وغيرها .

ويمكننا أن نؤكد أن مثل هذه الأسماء التى تطلق عادة على المدن والقرى فى شبه القارة الهندية الباكستانية لا وجود لها فى البنجاب .

ويتضح التأثير اليونانى جلياً كذلك فى اللاحقة الدالة على التأنيث ، فنلاحظ أن كلا من الأردية والبنجابية تستخدمان حرف النون لصياغة المؤنث من المذكر فى بعض الكلمات ، وهذا الاستخدام موجود فى اليونانية القديمة ، ومن

(٣٢) ترجع نقوش اشوك الى القرن الثالث قبل الميلاد وهى تدل على رواج البراكرت فقد كتبت بها الكتب الدينية لكل من البوذية (بد همت) والجينية (جين مت) .

الجدير بالذكر ان اللغة السنسكريتية لا تستخدم هذا الحرف للدلالة على المؤنث لأنها تستخدم المقطع « نت » للدلالة على المذكر ، والمقطع « نتي » للدلالة على المؤنث ، والمقطع « نتو » للدلالة على الجنس الثالث Neuter ، وهناك الفاظ في السنسكريتية تنتهى بحرف الواو بغض النظر عن جنسها مثل :

شيشو (ولد) مذكر .

سبتو (قنطرة) مؤنث .

مد هو (ربيع) مذكر وبمعنى (شهد) مؤنث .

لدهينو (بقرة) مؤنث : « تنطق واو مشبعة » .

رسو ثروة مؤنث .

نتو (جسم) جماد (اى لا جنس) Kautier

ويمكننا ان نجمل اللواحق الدالة على المؤنث في اللغة السنسكريتية فيما يلى :

١ — الألف كما فى : بريتبها بمعنى اعتقاد او فكر .

ميدها « ذاكرة » .

جنتا « شعب »

٢ — الواو المشبعة كما فى :

دهينو بمعنى بقرة .

مدهو بمعنى شهد .

رجو بمعنى عصير .

٣ — الواو المخففة كما فى :

ودهو بمعنى زوجة .

٤ — الراء كما في :

رجنى	بمعنى	ليلة .
ديونى	بمعنى	ملكة .
رانى	بمعنى	صوت .

مما سبق يتضح انه لا دليل على استخدام حرف النون كلاحقة دالة على المؤنث فى السنسكريتية ، اما الكلمات المستخدمة الآن والتي يظهر فيها حرف النون مثل : بتنى بمعنى زوجة ، بترنى بمعنى بنت فقد وجدت تحت تأثير الصياغة الهندية ، وليست كلمات سنسكريتية خالصة ، لأن معنى زوجة فى السنسكريتية هو « جايا » او « دار » او « كانتر » او « دهو » ، ولأن مؤنث بتر بمعنى ولد فى السنسكريتية ليس « بترنى » بل بترىكا ، كما ان معنى ابنة فى السنسكريتية هو « دوهتو » او « لأمجا » او « ستا » او « تنيا » .

فاذا انتقلنا الى اللغة الفارسية نجد انه لا توجد فيها علامة مميزة او لاحقة تدل على المذكر او المؤنث ، اذ تدل الاسماء بنفسها على جنسها مثل :

مادر بمعنى أم ، پدر (بالباء المثناة) بمعنى أب .

ولا توجد فى اللغة الفارسية صياغة كلمة مؤنثة من كلمة مذكورة أو العكس بل تستخدم بدلا من ذلك كلمة « مرد » للدلالة على المذكر وكلمة « زن » للدلالة على المؤنث بالنسبة للانسان مثل :

بیر مرد أى رجل عجوز ، بیر زن أى امرأة عجوز .

جاد وکر مرد أى ساحر ، جاد وکر زن أى ساحرة .

وبالنسبة للحيوانات نجد الفارسية تستخدم كلمة « نسر » للدلالة على المذكر ، وكلمة « ماده » للدلالة على المؤنث مثل

شیرنر أى أسد ، شیر ماده أى لبؤة .

ومن هذا يتضح أن حرف النون لم يستخدم للدلالة على المؤنث في كل من السنسكريتية والفارسية ، وهما اللغتان اللتان أثرتا تأثيرا واضحا على كل من الأردية والبنجابية ، في حين أن استخدام حرف النون للدلالة على المؤنث يستخدم في اللغة اليونانية منذ بداية ظهورها مثل :

هيرا (herōine) (منظم)	Ἡραίνη	هيرا (herōs) (منظم)	Ἡρῶς
سيده (despotina) (منظم)	Δεσποίνη	سيد (despôtēs) (منظم)	Δεσπότης
رسم (theaina) (منظم)	Θεαίνα	رسم (theas) (منظم)	Θεός

وعلى هذا المنوال استخدم حرف النون للدلالة على المؤنث في الأردية
مثيل :

مالن زوجة البستاني .	مالى	بمعنى بستاني
دهوبى « غسال »	دهوبن زوجة الغسال (وهى تقوم أيضا بالغسيل)	
دلها	مريس	تلهن العروس
بنجابى	رجل بنجابى	بنجابن
هندوستانى	رجل هندى	هندوستان
لاهورى	رجل لاهوى	لاهورن
		امراة لاهورية

ومن الواضح أن نون التأنيث هذه المستخدمة في الأردية والبنجابية قد وردت الى اللغتين مباشرة عن اللغة اليونانية اى دخلت في العهد الهندى اليونانى ، ثم استمرت حتى دخلت الأردية والبنجابية كما نرى اليوم .

وهناك سابقة اخرى تشترك فيها اللغة السنسكريتية واليونانية انتقلت الى الأردية والبنجابية وهى السابقة التى تفيد منع او نفي المعنى عن الكلمة وهى (ان) مثل :

ان كنت بمعنى لا عدد له / لا حصر له / لا يعد

ان مل بمعنى غير اجتماعى

ان مول بمعنى لا يقدر بمال / ثمين

والسابقة هنا دخلت على كلمة كنت بمعنى عدد ، مل بمعنى يلقى
(جذر الفعل) ، ومول بمعنى قيمة .

وهذه السابقة توجد كذلك فى اليونانية مثل : ؟

ومن العجيب ان هذه السابقة لا تستخدم الا مع الكلمات السنسكريتية
الأصل مما يدل على توغلها فى القدم أو انتقالها عن اليونانية الى مثل هذه
الألفاظ .

* * *

عجنون

وتعميق الإحساس بالإضطهاد في

الوجدان اليهودي

مكتور

عبد الرحمن علي عوف

مدرس اللغة العبرية وأدائها

بكلية دار العلوم

ان مسألة تأثير شموئيل يوسف عجنون بما يسمى بنكبة اليهود في شرق أوروبا ابان حكم النازي ليست بمسألة جديدة تماما ، فقد أبدى باروخ كورسفيل(١) رايه في المسألة حيث قال :

« ان موضوعا واحدا كبيرا يوحد كل « حكايات » عجنون ويجمع اجزائها المختلفة ، هذا الموضوع الذي يتجاوز الزمان والمكان ، هو موضوع الإبادة والتضحية » .

كما ان هناك نقاد آخرين(٢). مثل ج . شاكيد وه . فايس وسيدره ها اذراحي ، اختاروا نصوصا خاصة بعجنون تناول فيها الحياة اليهودية ابان الحكم النازي ، وقد حاول هؤلاء النقاد من خلال تلك النصوص أن يصلوا الى استنتاجات حول أهمية هذا الموضوع في كتاباته .

أما الناقد افراهام باند(٣) فيسير في اتجاه آخر تماما من خلال تأريخه لحياة عجنون حيث حاول الإشارة الى علاقات خفية بين ما يسمى بنكبة اليهود

ابان حكم النازى ، وبين اكبر روايات عجنون وهى رواية « الأيام الخوالى »
٥٤ ٥٣ ٥٢ ٥١ ٥٠ ٤٩ ٤٨ ٤٧ ٤٦ ٤٥ ٤٤ ٤٣ ٤٢ ٤١ ٤٠ ٣٩ ٣٨ ٣٧ ٣٦ ٣٥ ٣٤ ٣٣ ٣٢ ٣١ ٣٠ ٢٩ ٢٨ ٢٧ ٢٦ ٢٥ ٢٤ ٢٣ ٢٢ ٢١ ٢٠ ١٩ ١٨ ١٧ ١٦ ١٥ ١٤ ١٣ ١٢ ١١ ١٠ ٩ ٨ ٧ ٦ ٥ ٤ ٣ ٢ ١
بداية هذا القرن .

... ولأن عجنون تخصص فى التعرض لحياة اليهود فى شرق أوروبا فى
هذه الفترة بصورة رئيسية ودارت حول هذا الموضوع كتاباته الأدبية ، فقد
كانت شهرته تبعا لذلك نابغة من المناطق التى تبنتها الدعاية الصهيونية
وحقت بها حصوله على جائزة نوبل فى الآداب .

وقد كانت رواياته عن هذه الفترة غزيرة اذا قيست بسنوات عمره
الثلاثين التى عاشها بعد انحراب العالمية الثانية ، فقد ولد فى عام ١٨٨٨ وتوفى
فى عام ١٩٧٠ ، وبخاصة أن عمره كان عند قيام الحرب العالمية الثانية
خمسين عاما .

ويرمى عجنون من وراء تعرضه لهذه الفترة (١٩٣٩ — ١٩٤٥) الى
خدمة أهداف سياسية استراتيجية ، وظف قلمه لتحقيقها وتجسيدها على
نحو خاص . فقد أراد ابراز أن الاضطهاد النازى لحق باليهود دون سواهم
على حين أنهم لم يتعدوا خمس من تعرض لهذا الاضطهاد (٥) .

ويدرك من يقرأ روايات عجنون التى كتبها منذ نهاية الحرب العالمية
الثانية وبخاصة تلك التى صدرت بعد وفاته ، أن هذه الحقبة التاريخية من
حياة اليهود فى شرق أوروبا ، تحتل مكان الصدارة فى وجدان ومخيلة الكاتب
وقد استولت على عواطفه ووجهت قلمه توجيهها حاسما ... وهذا ما نراه
بوضوح فى رواية غطاء الدم . ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠
من قصصه القصيرة التى صدرت بعد وفاته (٧) .

غير أن المسألة تبدوا على نحو أوضح فى مجموعتيه القصصتين .

تاريخ ديارنا קרן כח יד

مدينة وما فيها לא יד יד לא יד

وتأتي أهمية المجموعتين في ارتباطهما ببداية التحول الأدبي والإدراجي المتبادل في كتابات عجنون ، الذي يغذيه ويدفعه الاهتمام بذات الحقبة المذكورة .

ولكن نفهم هذا التحول جيدا سنقوم بدراسة هاتين المجموعتين القصصيتين كنموذج لأهم كتاباته التي يبرز فيها هذا التوظيف الأدبي والفكري لأحداث ووقائع هذه الحقبة التاريخية .

ولعل من أبرز القصص القصيرة التي كتبها عجنون وتناول هذه الحقبة التاريخية من حياة اليهود قصة العلامة أو الرمز יד יד יד
التي صدرت أول الأمر في حوالى ثلاثمائة وخمسين كلمة (٨) ، ثم صدرت في صيغة موسعة مسهبة (٩) .

وتعتبر هذه القصة القصيرة أول رد فعل مكتوب لعجنون على أحداث هذه الحقبة التاريخية وبخاصة على انباء تصفية مدينة ב' יד יד יד
بوتشاتش التي ولد فيها عجنون (١٠) .

وقد كتب عجنون في هذه القصة :

« سألتني ابن جبرول ما اسم مدينتك . وأجبتة هامسا : بوتشاتش مدينتي ، وذرقت عيناى دموعا من الحزن على ما أصاب مدينتي ، حيث انى لا أعرف ما اذا كانت موجودة الآن أم لا . . . فقال ابن جبرول : أعطنى علامة ، حتى لا أنسى اسم مدينتك . . . وسمعت مرة أخرى صوتا وكأنه صوت شاعر ينشد أشعاره ، وقال : مباركة بوتشاتش المدينة على كل المدن . . . وهكذا

تحولت حروف اسم مدينتي السبعة الى قصيدة منظومة والى اشعار مضبوطة . . . » .

ويتصور الكاتب ان الشاعر شلومو بن جبيرول (١١) قد سمع عن خراب مدينة بوتشاتش من احد ابناءها (وهو عجنون) ونظم على الفور مرثية يخلد فيها اسم المدينة التى دمرها النازى .

وفى هذه القصة القصيرة نلمس بوضوح رد الفعل النفسى عند عجنون لعقده الاضطهاد النازى والتى عبر عنها بدمار مدينة بوتشاتش .

وقصة العلامة او الرمز المذكورة تحوى ايضا قرار عجنون التلقائى او غير التلقائى حول كيفية الرد ككاتب على ما حدث لليهود فى عصر النازى ، وهو رد يرى انه لا يستطيع ان يعبر عنه مباشرة ولكن عن طريق التعبير الأدبى الرمزى فيقول فى القصة :

« ولان بوتشاتش لم تعد موجودة ، فان من الواجب الحفاظ عليها — . . . سواء كجوهر او كرمز ، على السنتنا ، وبذلك نضمن استمرار وجودها فى الوجدان العام لشعبنا . . » .

والأجزاء التى فى القصة التى يلتقى فيها الكاتب مع الشاعر اليهودى القديم شلومو ابن جبيرول يمكن ان نفسرها اذن على انها حالة تمنى ترمز الى ما يرجوه الكاتب مستقبلا .

وعلى ذلك ، فالانتاج الذى ظهر لعجنون بعد هذه الحقبة الزمنية من تاريخ اليهود ، وبخاصة قصة « تاريخ ديارنا » ، وقصة « مدينة وما فيها » ، يعد تنفيذا دقيقا لما القرم به عجنون فى قصته العلامة . . . فقد حاول ان يعيد بناء أنماط الحياة اليهودية فى أوروبا كما عاشها داخل أسرته وبين أفراد طائفته بهدف واضح ، هو ان يحافظ للخلف على صور وأنماط حياة السلف .

وقد كتب الناقد الاسرائيلي جرثوم شالوم يقول (١٢) :

« حصل عجنون على جائزة نوبل في الادب عام ١٩٦٦ عن كتاباته عن عصر النازي وعن نكبة اليهود ابان هذا العصر ، وكان هدف عجنون من هذه الكتابات هو الحفاظ على صورة الحياة التي حكم عليها بالفناء ، للاجيال القادمة » .

والعمل الاول الذي نتاوله في هذا الاطار هو قصة « تاريخ ديارنا » ، والتي صدرت في كتاب قائم بذاته عام ١٩٧٨ في اطار سلسلة الكتب التي تصدر من تراث الكاتب الذي لم ينشر في حياته .

وكان الكاتب قد بدأ كتابة هذه القصة قبل نشرها بثلاثين سنة . ففي نهاية مقدمة القصة التي وقع عليها باسمه كاملا « سموئيل يوسف عجنون من سلالة الربى شالوم مردخاي هليفى » ، يذكر التاريخ الذي بدأ فيه كتابة هذه القصة وهو : القدس في عام ٥٧٠٧ عبرية (اى في عام ١٩٤٧ م) .

وكانت بعض أجزاء من القصة قد نشرت متفرقة في ملاحق صحيفة ها آرتس الأدبية في عام ١٩٤٨ واعيد نشر القصة بعد ذلك في مجموعة اعمال عجنون « النار والاشجار »

وعلاقة هذه القصة بموضوع مقالنا ، ليست لقرب تاريخ كتابتها من انتهاء الحرب العالمية الثانية فحسب ، بل في فصل في القصة بعنوان بدية الأميال رسم فيه الكاتب بوضوح الخلفية التاريخية للقصة واساس هيكلها واهدافها .

ويستهل الكاتب هذا الفصل بقوله انه أثناء زيارته لبولندا في عام ١٩٣١ أعطاه عمه عزرائيل يعقوف « كتابات تركها لى اجدادى القديسون ، طيب الله ثراهم ، فقد دونوا بذلك تاريخهم ... » .

والمقام لا يتسع هنا لمناقشة صحة هذه الواقعة أو عدم صحتها وهل هذه الكتابات حقيقة أم هي من خيال الكاتب ولكن ما يهمنا هنا هو ما كتبه بعد ذلك في ذات الفصل من أنه أهمل لسنوات طويلة هذه الكتابات ولم يفكر في نشرها أو حتى في الاطلاع عليها ثم أدرك أن هذه الكتابات جديرة بالاهتمام وقرر نشرها ، ويفسر سر اهتمامه هذا بقوله :

« الآن وبعد كل ما فعله الأعداء بنا ، الذين حولوا كل المهجر الى قبور ، ودنسوا قبور أجدادنا قررت أن أخلد ذكرى أجدادي بالكتابات التي خطوها بأيديهم » .

وهذا يعنى أن محاولة عجنون تعميق الاحساس بالاضطهاد لدى بنى جنسه هي التي حدثت به أن يقرر كتابة تاريخ سلالة عائلته في اطار هدف معن هو « الاحتفاظ بالحضارة التي دمرتها النكبة في الذاكرة والوجدان عن طريق الكلمة المكتوبة » .

والى جانب قراره بكتابة تاريخ عائلته في اطار الهدفين المذكورين ، فإن هناك أهمية لتأكيد المتكرر ، في الفصل الذي بعنوان « بداية الأميال » ، وكذلك في مواضع أخرى بالقصة ، على أن هذه القصة قائمة على أساس حقيقى غير مزيف .

وفي المقدمة التي صاغها بأسلوب كتابة السيرة أكد على أن القوائم السلالية التي اعتمد عليها في هذه القصة سلمها له عمه عزرائيل يعقوف وقال :

« . . . لم أغير أى شيء في وثيقة انسابنا ومن يريد أن يتأكد من ذلك عليه دراستها » .

وفي موضع آخر من المقدمة يؤكد الكاتب دوره في العمل كناقل ليس الا ويقول :

« ... وعندما نقلت كنت مجرد ناقل عن ناقل ... »

هذه المقولة صحيحة الى حد ما ، فليست القصة هنا نتاجا دراميا بالمفهوم المعتاد لمثل هذا النوع من صور الانتاج الأدبي ، حيث شملت القصة في أساسها مآثرات عائلية قديمة اكملها عجنون وطورها بأسلوبه الخاص .

وفي اطار تحقيق هدفه المعلن وهدفه غير المعلن ، ابتعد عجنون عن معايير وأصول الخيال الفني في الكتابة واعتمد أساسا على الوثائق .

ولعجنون وجهة نظر خاصة كلها اعجاب بالمادة التي وصلت اليه . وقد ابرز وجهة النظر هذه في مجموعة من المقولات التي ساقها في مقدمة القصة ، منها :

« ... وكان لنا اجداد ولكن من نحن وما هي حياتنا .. »

« ... في هذا الجيل الفقير الذي احياه لا نستطيع ان نصل الى اعمال كأعمالهم ... »

« ... في بعض الأحيان نستعين بهذه الأقوال التي تشيد بالنمط القديم للحياة ... »

وتحوى هذه المقولة الأخيرة دعوة للقارئ اليهودي المعاصر للحفاظ على هذا النمط من الحياة على أساس أنه نمط عادي بكل ما يرتبط بحياته في الحاضر ويؤكد هذه الدعوى في مقولة أخرى :

«... يا بني ... حافظ في حياتك على عادات أجدادك ولا تغير فيها حتى وان لم يرق لك هذا ، لأن أجدادك كانوا حكماء ومنهم القديسون المتمرسون في كل ما ورثوه من عادات ومأثورات عن أجدادهم ... وانتم كأبناء لأبنائهم عليكم المحافظة على هذا التراث ولا تغيروا شيئا منه .. »

وقد حقق عجنون هذه المقولة في بناء شخصيات الرواية ودأب على عرض طابع حياة شخصياته على أنها مثل أعلى للحياة اليهودية وتحقيق مثالي للمجتمع اليهودي التقليدي في شرق أوروبا .

ويصف عجنون أجداد عائلته في هذه الرواية بالصورة التي تدعوا جيل قرائه أن يكونوا عليها ، فهم يهود مؤمنون يدأبون على تعاليمها وينفذون العادات التي حددتها المأثورات اليهودية القديمة ، ويؤدون الصلاة في مواقيتها ، ويحافظون على قدسية يوم السبت ، ويعلمون أبنائهم ، ويمتنعون عن الزيجات المختلطة بغير أبناء وبنات دينهم ، ويخلصون في تحقيق الأهداف الاجتماعية اليهودية مثل فداء الأسرى ودفن القتلى في أرض « الميعاد »

وقد أكد عجنون هذه الانتماء السلوكية التي جسدها في صورة شخصيات حية في قصته . وربما يكون هذا هو قصد الناقد الاسرائيلي جرشوم شالوم من مقولته أن عجنون حفظ للأجيال القادمة صور الحياة التي حكم عليها بالفناء .

ونستعير هنا تعبيراً مشهوراً من قاموس المصطلحات النقدية التي قيلت عن عجنون ذكره الناقد الاسرائيلي مشولام توختر (١٣) فقد وصف عجنون في هذا الصدد بعبارة : « قمة التمسك بالعالم القديم » .

والقصة التي نحن بصددنا هنا تجسد هذا التعبير حيث تحوى تطلعا للماضي اليهودي من خلال قطاع معين من تاريخ عائلة الكاتب ومن خلال وجهة نظر متعاطفة مع هذا الماضي مجسدة للاحساس بمقدرة الاضطهاد مع رغبة معلنة

في تقديم الحياة اليهودية القديمة ، وهدف غير معن هو ، تعميق الاحساس بالاضطهاد في وجدان القارئ اليهودي .

والامتداد التاريخي لأحداث هذه القصة ، يشمل أحداثا من القرن الثالث عشر الميلادي حتى الاجيال المتأخرة ، وفي هذا الامتداد محاولة لتأكيد التوالي والاستمرار لوجود طابع حياة يهودية خاصة غير مرتبطة بديناميكية الزمن والتاريخ .

والقصة الثانية في عرضنا لمحاولات عجنون الرامية الى تعميق الاحساس بالاضهاد في الوجدان اليهودي ، هي قصة « مدينة وما فيها »

וּמָהְ בְּמִדְיָהּ (١٤)

وقد صدرت أجزاء من هذه القصة في الستينات ومن المرجح أن عجنون بدأ كتابتها في الخمسينات (أو قبل ذلك) حيث ذكر في أكثر من مناسبة أنه ينوي نشر قصة عن مدينة بوتشاتش ، ففي اجتماع المهاجري المدينة عقد في تل أبيب في شتاء عام ١٩٥٩ قال :

« ... أنا مشتاق لسماع كلمات جديدة عن بوتشاتش لأنني أقوم الآن بكتابة قصة كبيرة عن بوتشاتش » (١٥) .

وفي حديث له مع الناقد الاسرائيلي دافيد كنعاني في منتصف الخمسينات ، كان عجنون يحلل إحدى قصصه التي نشرت في ملحق جريدة ها آرتس الأدبي ، قال عجنون :

« ... وهذا سيكون جزء من قصة بوتشاتش التي ستكون في ثلاثة مجلدات وتروي تاريخ ستمائة سنة للمدينة واسكانها اليهود » (١٦) .

وعنوان القصة مدينة وما فيها أو (مدينة وملاها) مقتبس من سفر عاموس (١٧) :

« ... لقد أقسم السيد الرب بنفسه يقول الرب اله الجنود : أنى أكره
زهو يعقوب وأبغض قصوره فلأسلمن المدينة وملأها »

والعنوان يوضح هدف الكاتب وهو الحديث عن حياة المدينة كلها وبكل
من وما فيها أما الاقتباس من هذه الفقرة من سفر عاموس فيجعل للعنوان بعدا
آخر وهو أن المدينة المشار إليها كتب عليها الفناء والدمار .

• وعنوان القصة يسوقنا مباشرة الى مقدمتها التي توجز الأهداف الأدبية
والفكرية للقصة فتقول المقدمة :

« ... هذا كتاب تاريخ مدينة بوتشاتش ، وهي بوتشاتش التي كتبت
عنها بالى وحزنى ، لكى يعرف أبناؤنا الذين سيأتون من بعدنا أن مدينتنا هي
مدينة كلها تورا وحكمة وحب وتقى وحياة وحسن واحسان منذ قيامها وحتى
وصول الصنم الكريه والنجاسة المجنونة (يقصد النازى) اليها ليدمرها ... »

« ان الله سوف ينتقم لعباده ويرد الكيد عن مدينته ويفدى اسرائيل من
كل متاعبه » .

وفي هذه المقدمة تعبير رئيسى هو **וְיָבֹא הַכּוֹס וְיִשְׁפֹּךְ** **וְיִשְׁפֹּךְ**
ومعناه الصنم الكريه ويشير الى تمثال أو صنم فى الهيكل اطلق عليه سفر دنيال
رجاسة الخراب (١٨) .

وقد استخدم هذا التعبير فى الأدب الشعبى اليهودى للكناية عن الأمنى
(غير اليهودى) الذى يأتى ليدمر اسرائيل .

والاستخدام الذى أمامنا محدد الدلالة ويقصد به النازيون ويستخدم هذا

التعبير على طول القصة بنفس الدلالة وبذات التصدد ، فيقول الكاتب أثناء وصفه لنظام الانارة في المعبد الكبير في بوتشاتش :

« ... كان يضيء حتى جاء الصنم الكريه مع جموعة الأنجاس الملعونين وأطفأوا نوره »

ويقول أيضا مستخدما نفس التعبير بنفس الدلالة :

« ... الأصنام الملعونون ، أبناء طائفة الصنم الكريه رجاسة الخراب ، قتلوا كل المدينة ولم يتركوا يهوديا على قيد الحياة »

ويعمق عجنون الاحساس بالاضطهاد لدى من يقرأ له من اليهود ، عند وصفه لحياة ووفاة عائلات كاملة من يهود بوتشاتش ، ففي وصفه لعائلة الربى يوفاف في فصل بعنوان : « مدرستنا الدينية القديمة » يقول :

« ... تعلم في هذه المدرسة أربعة أجيال أما الجيل الخامس فقد دفن فيها بعض منه وأحرق الباقون ... فعندما قام الصنم الكريه رجاسة الخراب ليخرب العالم ، دخل أعوانه الملعونون الى مدينتنا ... ولقى بعض أبناء المدينة حتفهم في حفرة حفروها لأنفسهم تنفيذا لأوامر النازي ، وساتوا البعض الآخر الى مساحة المدينة وأضرموها فيهم النار » (١٩) وفي مقدمة القصة تعبيرا آخر هو :

« ... هذا كتاب تاريخ مدينة بوتشاتش ، وهي بوتشاتش التي كتب عنها بألمي وحزنى »

ويكرر الكاتب في القصة معاناته عند الكتابة عن دينته ويحاول أن يجسد تلك المعاناة في الكتابة بقوله :

« ... وهكذا قلت لنفسى ، سأكتب هذه الأمور فى كتاب وأخذ به طائفة مقدسة قدست حياتها بموتها » (٢٠) .

وهذا يعنى أن القصد من الكتابة هو تخليد الذكرى تخليد الاحساس بالاضطهاد وتوريث هذا الاحساس للأجيال القادمة من بنى جنسه ، لاستثماره لصالحهم ولصالح أهدافهم وفى إطار تحقيق مطامعهم وأحلامهم ، كل هذا تحت ستار ما يسمى بضمان استمرار وجود العالم الذى مر بكل تراثه وعاداته وقيمه ... الخ فى الوجدان اليهودى .

وفى القصة أيضا نرى عجنون قيودا على الخيال الفنى وعلى روح الإبداع الأدبى للكتابة مثلما فعل فى قصة « تاريخ ديارنا » ، حيث اعتمد على على مآثرات عائلية اهتم بسردها على حساب الشكل الفنى لبناء القصة .

وفى قصة « مدينة وما فيها » اعتمد أساسا على مآثرات الطائفة اليهودية فالقصة تشتمل مادة عريضة عن تاريخ المدينة ووصفها وسيرة حياة حاخاماتها ورجال الدين اليهودى فيها ، ووصف للمعبد وأوانيه المقدسة وسلالات أنساب عائلات المدينة ، ومعلومات عن حاضرها وعاداتها وتقاليدها الخاصة ... وفى خضم كل هذه البيانات التسجيلية حاول الكاتب أن ينسج الهيكل الفنى للقصة على أساس وثائق فجاء هذا البناء متداعيا بعيدا عن أولويات الكتابة القصصية ، ويبدو أن توظيف الأدب فى خدمة الأيدلوجية والسياسة ، كان هدفا فى حد ذاته ، طغى على كل الأهداف والمعايير الأدبية الأخرى .

ونتسأل الآن عن الفكرة التى اعتمد عليها الكاتب فى قصة « مدينة وما فيها » ويحدد الكاتب القصة بقوله :

« ... مدينتنا هى مدينة كلها تورا وحكمة وحب وتقى وحياة وحسن واحسان من يوم اقامتها الخ » .

أى أن هذه المدينة اعتبرها الكاتب مثلا أعلى للحياة اليهودية بكل أساليبها وأنماطها وهى جديرة بالتخليد فى الوجدان من خلال تخليد الشعور بالاضطهاد النازى فى هذا الوجدان .

وقد أسهب الكاتب فى القصة ، فى وصف مميزات الحياة فى اطار الطائفة اليهودية فى شرق اوربا من خلال التأكيد على أن هذه المميزات يجب أن تكون النمط الملزم للحياة اليهودية فى الحاضر ويبرز فى فصل بعنوان « المدرسة الدينية الجديدة » يقول فيه :

« . . . يعلم أجدادنا ماذا يطلب منا الرب . . . وقد تفانوا فى الحفاظ على العادات التى علينا نحن ابنائهم أن نحافظ عليها أيضا »

وفى فصل آخر فى القصة بعنوان « نظام استقبال السبت » يقول :

« . . . وعن الحب الذى اكنه لعادات اسرائيل ، تحدثت تفصيلا ، وقصصت عليك كل عادة تعتبرها أنت صغيرة ، ولكن أجدالك كانوا يعتبرونها كبيرة وأنت تدرك أن أجدالك كانوا حكماء عنا وكانوا يعرفون كل ما هو خير . . . »

وهذه الكلمات كتبها عجنون فى الستينيات مدركا أن القارئ الرئيسى لكتاباتة هو اليهودى الاسرائيلى وليد الثقافة غير الدينية ، والموقف المعلن للكاتب يتردد بين سطور القصة التى تحوى وصفا مسهبا لمؤسسات الطائفة وثقافتها المادية ونظام العبادة المعتاد فيها الى جانب سير الشخصيات المختلفة من اجداد مدينة يوتشاتش من ربيين وتلاميذ حاخامات وأوانى مقدسة .

وهذا يوضح محاولة الكاتب ابراز عالم القيم للمجتمع اليهودى التقليدى

في بوتشاش وهو الأمر غير الموجود في المجتمع اليهودي المعاصر الذي يوجه الكاتب إليه قصته .

وبذلك يمكن القول أن عجنون في قصتيه المذكورتين ، وظف جهده الأدبي في وصف ما يسمى بالثقافة اليهودية قبل عصر النازي عن طريق مادة وثائقية من عالمه الخاص ، وانطلق من هذا الوصف الى ما يسميه اليهود بنكبتهم في عصر النازي من خلال محاولة تخليد الاحساس بالاضطهاد في الوجدان اليهودي في اطار خدمة ايدلوجية كبرى تهدف الى تحقيق اهداف استراتيجية اكبر .

الملاحظات والمراجع :

١ - ברור קורצויל , כל ספורי עגנון , כרך שמיני , 'האש והעצים' , ירושלים , 1966 , עמ' 3 .

٢ - الملحق الأدبي لصحيفة ها آرتس الاسرائيلية ٣/٤/١٩٨٣

٣ - ذات المصدر .

٤ - ג. קוטל , ליכטיקון לחודשה יהודית , אישים וספרים , ישראל 1971 .

٥ - موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية ، د . عبد الوهاب المسيري ، القاهرة ١٩٧٥ .

٦ - קובץ לפנים מן החומה , ישראל 1975 .

٧ - פתחי . , ישראל 1977 .

٨ - סוז העת מאזנים , ישראל 1944 .

٩ - קובץ האש והעצים , ישראל 1966 .

١٠ - هاجر عجنون الى فلسطين عام ١٩٠٧ م .

١١ - شاعر وفيلسوف يهودي أندلسي تأثر بالصوفية الإسلامية وبالذرائث العربى (١٠٢١ - ١٠٥٦ م) .

١٢ - الملحق الأدبي لصحيفة ها آرتس ٣/٤/١٩٨٣ .

١٣ - ذات المصدر .

- ١٤ - מעזבון ש"י עגנון , ירושלים 1973 .
- 15 - 'מעצמי אל עצמי , ש"י עגנון , ירושלים 1966 .
- 16 - דוד כנעני , ש"י עגנון בעל פה , ירושלים בלי חאריך .
- 17 - الاصحاح السادس ، الفقرة الثامنة .
- 18 - الاصحاح ١٢ الفقرة ١١ .
- 19 - هذا الوصف للأحداث يذكرنا بما قاموا به في مذابح دير ياسين وكفر قاسم عام ١٩٤٨ وفي صبرا وشاتيلا في لبنان مؤخرا .
- 20 - פרק " המשל והבמשל " , ספר עיר ומלואה .

« قصة القائد الاخير للكاتب الاسرائيلي ابراهيم . ب . يهوشوع وتغاب
دافع الموت على دافع الحياة في المجتمع الاسرائيلي »

بقلم
دكتور محمد محمود أبو غدير
جامعة الأزهر بالقاهرة

مع المحاولات المستمرة لتوظيف الأدب العبري الحديث لكي يكون الاداة
المعبرة عن الهوية اليهودية (١). فانه اعطى في العديد من نماذج الدلالة على
ضعف وتفسخ هذه الهوية فقصة القائد الاخير " המפקד האחרון "

للكاتب الاسرائيلي المعاصر ابراهيم . ب . يهوشوع (٢) هي واحدة من قصص
كثيرة تعكس بوضوح ليس فقط افلاس الفكر الصهيوني بل وتحمل في طياتها
ايضا نبوءة النهاية للمجتمع الاسرائيلي ذاته مؤكدة تغلب دافع الموت على
دافع الحياة فيه (٣). وربما لهذا السبب رفضت القصة على أيدي كثير من
نقاد الأدب العبري الحديث بل ووصفها البعض بأنها قصة مختلفة ولغو
كلام (٤). ولكن هذا الموقف من هؤلاء النقاد ليس الا دفن للرؤوس في الرمال .
فالقصة تعكس الواقع الفعلي للمجتمع الاسرائيلي الحالي وتعطى صورة

١ (١) זיהור , כתב עת ליצירה יהודית 1982 ע 9

٢ (٢) ولد الأديب القصاص ابراهيم يهوشوع في القدس عام ١٩٣٦ . ويعمل
الان محاضرا للادب العبري في جامعة حيفا . وقد نشر قصته « القائد الاخير »
للمرة الاولى في عام ١٩٦٣ . والنسخة التي اعتمد عليها هذا البحث نشرت
ضمن مجموعة قصصية صدرت عام ١٩٧٤ تحت عنوان « حتى الخريف » .

٣ (٣) שקד , גרשון : גל חדש בספרות העברית 1971 ע 133

٤ (٤) לובטسکی , גילי סדן : א . ב . יהושע , מובנהרפיה

مستقبلية لما يراه الكاتب لهذا المجتمع بل ولل فكرة الصهيونية التي تعتبر أساسا لهذا المجتمع . ولما كانت القصة القصيرة هي قطعة من حياة الانسان بل واهي شاهد اثبات على الحياة التي يعيشها هذا الانسان (٥) فان فهم معاني ومدلولات القصة موضوع هذا البحث يرتبط بالقاء الضوء على الخلفية التاريخية للفترة التي كتبت ونشرت فيها .

نشرت القصة في الستينيات وهذه فترة مميزة في تاريخ اسرائيل بل وفي تاريخ الأدب العبري الحديث حيث أدار أبناء الجيل الجديد ظهورهم لقيم الآباء والمؤسسين لاسرائيل (٦) . وتفجرت في ذلك الوقت مناقشات واسعة داخل الكتب وعلى صفحات الجرائد ووصلت أيضا الى الأعمال الادبية المختلفة حول افلاس فكر الآباء وأن قيام دولة لليهود في فلسطين لم يحل مشكلة اليهود بل زاد من حدتها . ومساعد على ذلك تعاظم العزلة الأيديولوجية بين اليهود في اسرائيل بعضهم البعض وتعمقت بينهم العزلة الاجتماعية والانسانية (٧) كما شعر الفرد اليهودي أنه لا يجد ملاذه داخل المجتمع الاسرائيلي لانه يعتبر في نظر البعض منهم مجتمعا زائفا وفاسدا (٨) . وترك هذا بصماته على الأدب العبري الحديث حيث أصبح الموضوع الأساسي المطروح فيه هو القطيعة الاجتماعية المتزايدة بين الافراد (٩) . ولذا ظهر البطل في الأعمال الادبية في الستينيات غريبا يعيش في عزلة بينه وبين نفسه وبين العالم المحيط

(٥) גולדברג , לאה : אמנות הסיפור 1973 ע 112 .

(٦) אורן , יוסף : שבבים 1981 ע 253 .

(٧) ספרות , דיצמבר 1979 ע 71 .

(٨) גרן , נורית : חירבת חיצעה והבוקר שלמחרת

1984 ע 78

(٩) גילי , סדן

به (١٠) بل ووصل الامر الى حد أن التساؤلات التي طرحها الأدباء والأشخاص العاديون في إسرائيل في تلك الايام كانت : لماذا لم يحقق قيام الدولة تطلعات السكان اليهود ؟ ولماذا بقيت المشاكل كما هي بل وتسير في طريق التصاعد وما هي الاسباب التي تقف وراء هذا الانحسار وهذا التدهور ؟ وكيف خابت الآمال وتبددت الاحلام ؟ (١١) . وفوق كل هذا اتسمت تلك الفترة بضعف الرابطة التي كانت قوية بين اليهودي الذي يعيش في إسرائيل وبين نظيره الذي يعيش في الخارج في حين أصبحت الدولة تعتمد على مستوى الحياة اليومية على مساعدات وتبرعات اليهود في العالم وعلى دعم قوى خارجية لها . كما أن إسرائيل بعد أن كانت مصدر جذب لليهود أخذت تشهد موجات من الهجرة المضادة في صورة نزوح الاف اليهود عنها (١٢) . وعلى حدود إسرائيل تصاعدت عمليات الفدائيين الفلسطينيين وتكرر تسللهم الى الداخل للقيام بأعمال فدائية كثيرة . كما سيطرت على المجتمع الاسرائيلي في ذلك الوقت حالة من الانكماش والجمود الاقتصادي وتعاضت البطالة . كما تلى هذه الحقبة العدوان الثلاثي على مصر في عام ١٩٥٦ وبرز دور إسرائيل غير المشرف في هذا العدوان وبالتالي انحسار كثير من مظاهر التأييد لها حتى بين قطاعات واسعة من يهود العالم .

لهذه العوامل ولغيرها لم يؤمن أبناء حقبة الستينات في إسرائيل بإمكانية ايجاد أي معنى للواقع الاسرائيلي وأصبح الانطباع البارز في الأعمال الأدبية هو : أن أي حل سواء كان فردياً أم جماعياً يمر فقط عبر الدمار والعنف

(١٠) نوريت גרץ ע 77

(١١) העתון דבר, המוסף לספרות 13/11/1981

(١٢) אורן, יוסף : ההתפכחות בספרות הישראלית

1983 ע 17

والموت والحرب (١٣) .

وفي هذا الجو تدور أحداث قصة القائد الأخير . فهي تحكى قصة مجموعة من الرجال استدعوا لقضاء فترة في جيش الاحتياط والانخراط في تدريبات عسكرية لفترة من الوقت يعودون بعدها الى أعمالهم الأصلية . وجاء هذا الاستدعاء بعد فترة من الهدوء بل والجهود استمرت لسنوات قضوها خلف مكاتبهم ومع أوراقهم منذ عادوا من آخر الحروب التي خاضوها ضد العرب والتي أطلق عليها مؤلف القصة اسم « حرب الأعوام السبعة » ويقصد بها حرب ١٩٤٨ . ونقل الرجال الى مكان معزول — قفر وغير مأهول في قلب الصحراء الجرداء حيث من المقرر أن تجرى التدريبات هناك . ووصول هؤلاء الرجال الى هذا المكان القفر لم يأت لرغبة داخلية لديهم بل اكرهوا على ذلك . أي منذ اللحظة الأولى أمام مجموعة من الأشخاص مسلوبى الإرادة بل هم مجرد ترس في مجتمع تحدد فيه القيادة ما يجب على الافراد القيام به بدون مناقشة (١٤) .

تبدأ أول مشاهد القصة في أحد المكاتب الحكومية حيث الموظفون قابعون في مكاتبهم بدون عمل تقريبا منذ عادوا من الحرب الاخيرة : —

« منذ أن انتهت الحرب ونحن قابعون في مكاتب مظلمة .
نمسك بالأقلام ونتبادل الرسائل الفاترة حول الأمور التي
نراها هامة » (١٥) .

وهذه اشارة الى حالة الفتور التي أصابت الجميع في اسرائيل بعد

(١٣) הספרות , דיצמבר 1979 ע 74

(١٤) שהם , אורי : המשמעות האחרת 1982 ע 261

(١٥) המפקד . האחרון ע 58

أقامة الدولة حتى أن الاستدعاء العسكري في صفوف الاحتياط قوبل بالشك في جدواه من جانب من استدعوا لتلك الخدمة : —

« قد نمسك في أيدينا الأسلحة التي نسيناها ، نطلق ونقتحم ونسير حاملين الأثقال ونقاتل إلى أن نخور قوارنا في معارك وهمية » (١٦) .

أي: أن فترة الاستدعاء ستكون استمرار لفترة الجلوس في المكاتب المظلمة وهي أيضا استمرار لحياة البيروقراطية التي شملت الجميع (١٧) .

لقد استعان المؤلف بوسائل عديدة لعرض افكاره داخل القصة ومن هذه عرض صورتين متباينتين لشخصين أو لوضعين أحدهما ايجابي والآخر سلبي لكي نستخلص مسبقا ما سوف يحدث لكل شخص يسوقه قدره للتعامل مع هذه الشخصية أو مع هذا الوضع . فمسئولية نقل الرجال إلى مكان تجمعهم حيث تجري الترتيبات المرتقبة القيت على كاهل مساعد القائد الأصلي للمجموعة أما القائد الأصلي: فلن نراه الا بعد وصول المجموعة إلى مكان التجمع ولفترة محدودة من الوقت . كما عرض المؤلف للتباين الواضح في أوصاف وشخصية القائد الأصلي الغائب ومساعدته الحاضر . فالقائد المساعد كسول وغير متحمس وغارق في سبات مستمر . لذا يمكن أن ندرك مسبقا ما سوف يعانيه الرجال تحت امرته : —

« لقد شعرنا منذ نقطة الانطلاق القريبة من ملتقى الطرق الصحراوية أن القائد الجديد ومساعد القائد الأصلي بطيء الخطى — ثقيل الحركة . بينما تقوم باقي السرايا بشحن معداتها بنشاط كبير لكي تنطلق إلى طريق العمل وبينما يهرول القادة ذهابا وإيابا صعد هذا إلى تبة عالية بجوار الطريق ثم راح في ثبات عميق . بقي هناك بمفرده

(١٦) המפקד האחרון ע 58

(١٧) אורי שהם ע 268

معرضاً نفسه لاشعة الشمس الالافحة » (١٨) .

إذا كان هذا هو حال القائد الاسرائيلي المسئول عن الرجال فبالأحرى
لن تكون أوضاعهم طيبة : —

« افكر كيف كان رجالنا يتجولون بدون عمل بجوار
السيارات الخاملة ويتمتمون بغضب • أما باقى السرايا
فقد ابتعدت واحدة وراء الأخرى • ساد الصمت فى المكان
ولكن النقطة السوداء (أى القائد النائم فوق القبة) فوق
القبة لم تتحرك من مكانها • لا أحد يعرف هدف هذا
الانتظار » (١٩) •

ونعلم من القصة أن اختيار مساعد القائد جاء بطريقة عفوية وأن مهمته
هى فقط الوصول بالرجال الى مكان التجمع الى أن يصل القائد الاصلى •
كما ان ملامح وجهه لا توحى بصفة القيادة : —

« انه انسان متجهم الوجه ، كالح البشرة عين فى اللحظة
الاخيرة فى منصبه هذا » (٢٠) •

وهو أيضا قبيح الصورة والشكل :

« انه انسان طويل القامة ممتد الاطراف ، أنف ضخمة يعاو
وجهه القبيح • على عينيه نظارة سميكة العدسات • وفى
جبهته جرح غائر طويل » (٢١) •

(١٨) המפקד האחרון ע' 59

(١٩) המפקד האחרון ע' 59

(٢٠) המפקד האחרון ע' 59

(٢١) המפקד האחרון ע' 79

كما انه ليس من الشخصيات الهامة في المجتمع بل مجرد موظف صغير في احدى الوزارات ويحمل في وجهه ملامح الموت . أى أنه نذير سوء لنفسه وللآخرين : —

((انه موظف صغير في احدى الوزارات . واذا كان هناك موت بجانب الحياة فان الموت يكمن في عينيه)) (٢٢) .

وفوق كل هذا فهو غير منظم الهندام ولا يعرف الانضباط العسكري : —
((وضع على جسمه قميص كاكي قديم وبشيء من الاهمال الواضح . القميص لم يكن يحمل أى رتب عسكرية)) (٢٣)

وعلى النقيض من ذلك صورة القائد الاصلى الغائب انه موظف كبير في الدولة بل ربما من أكبر الموظفين الذين استدعوا للخدمة في الاحتياط فدرجة (٢٤) . كما ان وصوله الى رجاله في مكان التجميع والانتظار لم يكن بالصورة التقليدية بل احاطت بوصوله حالة كبرى . فقد هبط على الرجال من أعلى من طائرة هليكوبتر دلالة على مكانته في الجيش وفي المجتمع — كما ان ملامحه الخارجية تختلف عن ملامح مساعده حيث جاء في القصة : —

((بينما نحن غارقون في حالة من الهديان ترامت الى اسماعنا فجأة ضوضاء خافتة قائمة من أعلى . نطلعنا الى الأفق الى حيث تظهر نقطة قائمة . بينما نحن نمسح على أعيننا ظهرت طائرة هليكوبتر وسط جلبة شديدة اثارت حولها الغبار والرياح . حادت الطائرة فوق الاخدود مثل العصفور . توقفت فجأة في الجو ثم تدلى منها سلسل من الحبال . على السلسل نزل انسان قوى البنيان . قام بجمع

(٢٢) המפקד האחרון ע 59

(٢٣) המפקד האחרון ע 59

(٢٤) המפקד האחרון ע 59

« المخلّي » التي القيت له من الطائرة ثم أقبل علينا بخطوات
واثقة لم نرها منذ فترة . انه كائن بشري ضخّم الجسم
له شعر فضي اللون . عينين زرقاوين حنونين . يدين لم
نعرفا شظف الحياة ولمت على كتفيه رتبته
العسكرية « (٢٥)

التناقض في صفات الشخصين واضح في كل شيء وهو تناقض مقصود
يوحى بما سيلقاه الرجال على أيدي الشخصين . فمساعد القائد الذي
رافق الرجال منذ بداية الطريق سار بهم عبر رحلة مرهقة في صحراء جرداء
وخلال جبال وعرة وتحت اشعة الشمس الحارقة ليستقر بهم في نهاية المطاف
فوق حافة جبل مرتفع وبجوار أخدود عميق وخطير : —

« سقطت اشعة الشمس على السيارات التي تسير
بصعوبة بين الكتل الصخرية الوعرة وفوق الطبقات
الطباشيرية الكالحة الاون وعلى رمال تكتسى باللون الذهبي
المخادع . وما ان حل الظلام حتى وجدنا انفسنا نتسلق
جبالا غريبا . انه عبارة عن مرتفع صلد من الصخور
الجرانيتية ومن الحجارة السوداء اللون . عجلات
السيارات تصعد ببطيء على المرتفع الشديد الانحدار
حتى ان المحركات بصوتها الصارخ توقفت عن العمل
حال وصول السيارات الى منتصف القحدر ، وعلى مقربة
من أخدود عميق وواسع تنمو فيه شجيرات جبلية » (٢٦)

ولا يكتفى مساعد القائد بوضع رجاله على حافة هذه الهاوية بل يتركهم
في وضع صعب ويخلد الى النوم العميق : —

« بينما نحن في حيرة من امرنا دخل القائد « الذي يبدو
الآن مثل الصقر الاسود » الى الاخدود وبسط بطانية

على الأرض . طوى أطراف جسمه واستغرق في النوم
دون أن يتفوه بكلمة واحدة . تحركنا داخل الأخدود ونحن
جوعى ومتعبين نبحث هنا وهناك عن طعام . حالة من
الفوضى سيطرت على المكان . دخلنا وراء القائد الى
الأخدود واحدا وراء الآخر . جائعين ومتعبين . ماهى الا
لحظات معدودة حتى كان الجميع قد استغرقوا في النوم
حول قائدهم وفي نهاية يوم لم نفعل فيه شيئا » (٢٧) .

ان اختيار مساعد القائد لهذا المكان الكئيب الوعر مستقرا لرجاله لم
يأت بصورة عفوية بل هو اختيار مقصود . فمساعد القائد الذى يحمل في
عينيه ملامح الموت سبق أن حارب وحوصر في هذا المكان خلال الحرب
السابقة كما يتضح ذلك من الحوار التالى الذى جرى فيما بعد بين مساعد
القائد والقائد الاصلى : —

- « هل حاربت في هذه الجبال ؟ . . تساءل القائد .
— نظر يجنون (اسم مساعد القائد) الى قائده حيث ارتسمت على
وجهه وللمرة الاولى ملامح الجدية وقال : نعم
— يقولون ان معارك شرسة دارت هنا ؟
— نعم
— لماذا ؟ .
— لقد حاصرونا .
— حاصروكم ! !
— نعم
— اين ؟
— هنا . . حول هذا الجبل . وقد اختفينا داخل هذا الأخدود .
— بعد ذلك تقدمتم الى الامام حيث وجهتم الضربات الى أعدائكم . . .
— لا . . لقد هربنا . . لقد ولينا الانبار عبر وادى « عربية جان » (اسم

الطريق الذي طلب من الرجال السير فيه خلال رحلتهم الأخيرة، قبل العودة إلى بيوتهم) .

— عربية جان ! ! .. تهامسنا فيما بيننا .

— نعم ... قاتلها يجنون بغيرته الهائلة والمرتبكة بعض الشيء وأضاف :
في الطريق قتلونا جميعا .

— هل استمر هروبكم على امتداد سبعة أيام ؟

— نعم .. سبعة أيام (٢٨) .

الصورة التي يرسمها هذا الحوار هي صورة اناس اقرب الى الموت أو هم موتى حقا .. ليس في الماضي خلال الحرب السابقة بل في الحاضر أيضا .

وبعد أن حط مساعد القائد برجاله فوق هذا الاخدود وفي المكان الذي سبق أن حارب وحوصر فيه تحدث عدة مشاكل من بينها محاولة هرب أحد تضباط الشباب لأنه لم يطق هذا الوضع الجامد . فهو شاب متحمس يسعى لتفعل ويرفض خلود قائده للنوم والسكينة : —

« بحلول المساء قفز الضابط الشاب فجأة الى سيارة الجيب التي بقيت معنا في محاولة للهروب من هذا الاتون » (٢٩) .

يتصاعد الوضع سوءا بانقطاع كل صلة بين الرجال والوحدات الاخرى بسبب تعطل جهاز الارسل عن العمل : —

« توقف جهاز الارسل عن العمل . قام جندي الإشارة النائم ولف الجهاز في البطانيات ووضع تحت رأسه . لقد فقد الاتصال بسائر السرايا الاخرى » (٣٠) .

(٢٨) המפקד האחרון 59

629 . המפקד האחרון 59 (b)

(٢٠) המפקד האחרון 629

استمر الرجال في سبات مستمر فوق هذا الاخدود سبعة أيام متوالية شعروا خلالها بأنهم موتى حقا : —

« تدلت ألسنتنا بدون أن تنطق بشيء • لقد اختنقت المهارات نحن موتى • • هذا ما أرينا أن نقوله » (٣١)

الموت اذن لم يعد صفة خاصة بالقائد الذي يحمل في وجهه ملامح الموت بل أصبح الرجال تحت امرته موتى أو هم كالموتى • ولم يخرج الرجال من هذا الوضع الا بعد وصول قائدهم الاصلى في الطائرة الهليكوبتر ليعث الحياة في الموتى ويدفعهم الى الحركة والنشاط والعمل • وتعرض القصة للوضع الجديد الذى عاشه الرجال مع قائدهم الاصلى • ففي مقابل الايام السبعة الاولى التى قضاها الرجال صامتين جامدين بدون حراك وضع القائد الاصلى برنامج عمل يستمر سبعة أيام • ورغم ما فى هذا البرنامج من معاناة وجهد شاق الا أن ذلك يعث السرور لدى القائد الاصلى ولدى الرجال أيضا : —

« شعر القائد بالسرور بسبب التغيير الكبير الذى أحدثه خلال ستة أيام (ستة أيام عدل وراحة في اتيوم السابع) لم نعد خلالها الى الجيود والاضف داخل هذا الاخدود الخشن » (٣٢) •

بعد أن وصل الرجال الى مستوى طيب من اللياقة البدنية اخبرهم قائدهم النشط بأنهم سيقومون برحلة شاقة وأخيرة لمدة سبعة ايام أخرى عبر وادى عربه جان حيث ستكون السيارات فى انتظارهم فى نهاية الرحلة لحملهم الى بيوتهم : —

« مساء يوم السبت جمع القائد قادة السرايا الى خيمته ومعهم « يجنون » حيث أصدر أوامره اليهم بالقيام برحلة

شاقة تمتد سبعة أيام عبر وادي « عريه جان » ووديانه
الى أن يصلوا الى بئر ماء تقع عند ملتقى طرق صحراوية
وحيث ستكون السيارات في انتظارهم هناك » (٣٣) .

ولما كان القائد الاصلى رجل عمل ونشاط فان الرجال أصيبوا بخيبة
الروح وحزن لانه لن يشاركهم هذه الرحلة الجديدة الشاقة . ولكن هذا الحزن
وخيبة الامل يتحولان الى حالة من السرور الداخلي لانه لن يشاركهم الرحلة
بسبب عودة غريزة النوم أو الموت اليهم . وطالما لن يشاركهم الرحلة المرهقة
الاخيرة فليكن ردهم على ذلك مناسباً : —

« حزن واضح ظهر في عيوننا . لماذا لا يقودنا عبر هذا
الطريق . ان جملة الاخيرة (التي اعلن فيها أنه لن
يشاركهم الطريق) التي ابتلعها الظلمة جعلت السرور
المفاجيء يغشى قلوبنا . لم نصدق ما ترامي الى اسماعنا .
« يجنون » فقط هو الذي لم يحرك ساكناً . ثم سألنا القائد
والسرور يشملنا : — هل لن تسير معنا ؟ . لا لقد
جئت الى هنا لسبعة أيام فقط وليس أكثر من هذا » (٣٤) .

وتخلّى القائد الاصلى الذي يعتبر في نظر رجاله رمزا للحياة والنشاط
عن هؤلاء الرجال خلال الرحلة الاخيرة والشاقة والمشكوك في نهايتها يؤكد
الانفصام بين القيادة والقاعدة في اسرائيل خلال الحقبة المذكورة حيث اخبر
لهم طريق الفناء والهلاك وهو طريق سبق ان قتل فيه زملاء لهم في الحرب
السابقة : —

« قبل سنوات دارت هنا معارك خلال الحرب وقام الرجال
بطلعات نشطة خلال « عريه جان » . اقبل القائد اينما
وقال وعيناه تلمعان : قد نعثر على بقايا معدات أو ربما

نعثر على هياكل عظيمة لمقاتلين لقوا حتفهم بين
الصخور « (٣٥) » .

من الطبيعي ان ان يفكر الرجال في التخلي عن هذه الرحلة المهلكة التي
لن يشاركهم فيها قائدهم الاصلى ولهذا اختاروا السير في نفس طريق القائد
المساعد أى طريق النوم والجمود والموت البطيء ورفضوا الطريق الذى
اختاره لهم قائدهم . وفى هذا اسقاط على خلطة البنية الاجتماعية في المجتمع
الاسرائيلى وانعدام القدرة من جانب القادة وعمق الفجوة بين الزعامة
والقاعدة : —

((مكث معنا (القائد الاصلى) سبعة أيام ترك خلالها بصماته
على كل يوم . اراد أن يفرض النظام على المكان ولكن انى
معه بالرهبة . والآن يريد أن يطردنا من هذا المكان لكى تبلى
اقدامنا لسبعة أيام أخرى في صخور « (عربه جان) » الوعرة
لماذا ؟ هل ينقصنا شيء هنا ؟ هل طبننا شيئاً ما ؟ . الصقر
القبيح والميت (مساعد القائد) بعثنا في هذا المكان . لم
يطلب منا أى شيء . نحن مرهقين . نظرنا اليه (انى
القائد الاصلى) بدهشة والشمس تلفحنا بأشعتها « (٣٦)

ويقرر الرجال أن تكون نهايتهم في نفس المكان وتحت أشعة الشمس
اللافحة بعد التخلص من معداتهم ووسائلحتهم . وليست هذه نهاية هؤلاء
الرجال فقط بل هى اشارة الى ما ينتظر المجتمع الاسرائيلى في ظل قيادة تفتقر
الى القدوة . انها مسادة جديدة (٣٧) . ولكن اذا كان رجال مسادة الاقدمون قد
فضلوا الانتحار الجماعى الفورى فان رجال مسادة الحديثة فضلوا الانتحار
البطيء في منطقة صخرية وفوق مرتفع خطير : —

(٣٥) המפקד האחרון ע 68

(٣٦) המפקד האחרון ע 70

(٣٧) اسم مرتفع صخرى يقع في الضفة الغربية للاردن حاصر فيه الرومان
اليهود ولكن هؤلاء فضلوا الانتحار الجماعى على تسليم أنفسهم حيث بدأوا
بذبح أفراد أسراهم ثم ذبح الرجال أنفسهم بصورة جماعية .

« قونا بفك الاحزمة • ألقينا الاسلحة من ايدينا • تخلصنا
من صناديق النخيرة • فعلنا نك بهدوء ونحن نتحرك على
أطراف أصابعنا كمن يسير فوق بقعة مقدسة • انتقلنا الى
خيمة المطبخ حيث ألقيناها على الأرض • أحد الرجال ضرب
بقدمه مصباح الأضاءة فهشمه تماما • حطمت المراهيض
في غمضة عين • الألواح الخشبية طارت مع الرياح • قام
رجلان باقتلاع ساري النعلم وحطماه • عاد كل شيء الى
حالته الاولى • عدنا بعد فترة قصيرة من الوقت الى حالة
السبات والرقاد داخل الأخدود نستقبل ضوء الصباح ثم
تجىء أشعة الشمس الآخذة في السخونة • انشمس تشكل
مصدر ضيق لنا • نحن اناس مرهقين كما يزداد ضعفنا من
يوم لآخر • يوم يمضى وراء يوم والمعسكر غارق في النوم
وفي الصوت » (٣٨) •

بهذا المشهد تصل القصة الى نهايتها ويسدل الستار على مجموعة
الرجال الذين فضلوا أن تكون نهايتهم فوق هذا المرتفع الصخري • انه مشهد
النهاية لرجال هم ضحية مجتمعهم وضحية الظروف السيئة التي أحاطت بهم
وهذه أيضا نبوءة النهاية لمجتمع كامل •

لقد تناول المؤلف في هذه القصة رمزية الحياة عندما تقف عند خط النهاية
مع التأكيد على ملامح الارهاق التي أصابت المجتمع الاسرائيلي وترسم صورة
قائمة له • لذلك يلعب الشعور بالنهاية الدور الرئيسي في القصة مع التأكيد
على تغلب دافع الموت على دافع الحياة أي أن عقدة مسادة لم تختف بل
مازالت قائمة داخل كل اسرائيلي لانه لا يجد ملاذه داخل المجتمع الاسرائيلي
حيث يشعر الفرد بأنه يعيش في ظل الشعور بأن المشروع الصهيوني ورغم
قيام الدولة لم يكتب له النجاح (٣٩) • وعاد المؤلف الى تأكيد نفس هذه
المضامين في روايته العاشق המפחד التي صدرت
عام ١٩٧٧ وتتناول آثار حرب أكتوبر ١٩٧٣ المجيدة على بنية المجتمع
الاسرائيلي وتحدث فيها عن افلاس الفكرة الصهيونية •

(٢٨) המפחד האחרון ע' 72

(٢٩) העתון מעריב , המוסף לספרות 18/4/1984

سيناء . . . السلام والحياة

بقلم

سمير فرحات رجب

مدير الدراما بالبرنامج العبرى

اذاعة جمهورية مصر العربية

ترجمة عن النص الأسمى

باللغة العبرية

(١)

فى الأفق تسطع شمسنا المضيئة

تبعث أشعة النماء الخصيبة

مغدقة دوما بدفء الحياة

على كل شبر بمصر الحبيبة .

فى كل صبح تمنح بركاتها

للنيل . . للناس . . للخضرة البهيجة .

بنفحاتها الحانية تسكب الحب

وتنبت أسمى الخصال الحميدة .

على طول وادينا تواكب بنورها

ينابيع وروافد أعمالنا العظيمة

تبارك دوما مسيرة الحياة المثمرة

فى مواعيد انعطاف الابداع الكثيرة .

تبجل عرق عمالنا وفلاحينا

تمجد تفانى علمائنا ومبدعيننا

بفخر وحب تتابع مهندسينا

من أحوال الظلمة نهرا مبيننا

بعزم وإيمان وحب وشوق

أزالوا عن سيناء قفرا قديما .

♦♦♦♦♦♦♦♦♦♦

(ب)

رمالها الصفراء شهدت قرونا طويلة

ضربوا من الصبر والبطولة المجيدة

من أعماق الإرادة . . انطلق المارد العملاق

يزيح الهجير . . ويبسط الخضرة النضيرة .

سيناء العزيزة وارفة الظلال والأمانى

تزف إلينا عصور الرغد والأمان

شمسنا في الأعلى تمنحها الدفء والحنان

وأبنائنا في جنباتها يهبونها نبضات الإيمان .

♦♦♦♦♦♦♦♦♦♦

مع غرس شجرة خضراء في ربوعها

نزرع آمالا صائقة لاستقرار عامر

مع افتتاح مصنع ومدرسة ومكتبة

تتفتح على مصراعيها أبواب مستقبل باهر

مع توفير ألوان الخدمات في رحابها
تنتشر الراحة ومظلة الأمان الزاهر .

مع شق الطرق في طولها وعرضها
تتحقق أحلام التقارب الأمن لجاراتها

مع ارتفاع راياتنا خفاقة فوق قممها
تقدير لأعزاء أثمروا السلام على أرضها .

♦♦♦♦♦♦♦♦♦♦

مع كل طلعة شمس في أرجائها
تخفق في العلياء ذكرى شهدائنا

كم شاهد قبر ضمته أرضها
ظللته اليوم بحنو أغصان أشجارنا .

تحت انظل الممدود للخضرة المزهرة
تنبت الآن بسمه رضا لشهدائنا

نور أعينهم يطلق بالحب رسالة لنا
لنرعى أرضنا دوما . . بيقظة وبحرارة شوقنا .

لتدور آلات الانتاج
بصبر وعزيمة واعية

تحركها أياد مؤمنة
بحقها في حياة آمنة

تباركها شمس حاتية
ورياح سلام مواتية .

♦♦♦♦♦♦♦♦♦♦

(ج)

سيناء . . ساحة الأديان للبشرية قاطبة
رمالها احتضنت أقدام الأنبياء خاشعة
قدسية طاهرة تطرزها فتنة ساحرة

من فوق جبلها تلقى موسى توراته
على دروبها سارت العائلة المقدسة
وفي القرآن وردت « طور سينين » مبدلة

ها هي صورة ناطقة
النخيل في صلاة صامته

من برج الكنيسة
تصدح نغمات مقدسة
وهذه مؤذنة المسجد
دلالة وحدانية متأصلة .

الدير . . تحتضنه رهبانية وادعة
المسجد . . يزدان بتسابيح جامعة
في « سانت كاترين » . . سماحة ساطعة .

.....

(د)

على شاطئ البحر نخل وأبراج
النخلة تؤتي رطباً جنياً
والبرج يطفر نقطا ثريا .

وجه الحياة في سيناء قد تغير
نبض الحياة فيها فتي مغدق
والبسمة في أرجائها عرف سائد .
بهمة رائدة تعمل سواعد رجالها
عن الكنوز تبحث في رمالها
وتمتد تحمي مياه بحارها .

♦♦♦♦♦♦♦♦♦♦

أمواج البحر تتراقص مسرورة
تسر للشاطئ بشري محمودة
زورق أبيض الشراع يتهادى في نعومة
فوق صفحة الماء كحمامة طروية .
طفلة باسمه تخطو حاملة
على شاطئ البحر تغدو آمنة
وصياد يلقي بشباك خاوية
يعيدها البحر بخيراته ذاخرة .

♦♦♦♦♦♦♦♦♦♦

(ه)

سيناء عروس مصرية يافعة
يزدان جيدها بعقد زهور يافعة
أرض الفيروز ثرواتها طائفة
تفخر بالخير والخبرات البارعة .

ثمار حب أصيلة ومشرقة

تجود بها سيناء المجددة

منارة زاهرة دوما ومتألقة

ستبقى سيناء لكل قاطبة .

سحر خلاب يعطر أجواءها

نعيم مقيم يكسو أرجاءها

نسمات حب ترفرف في بيوتها

تضم بالشوق والحنان سكانها .

.....

نظرات رضا وإيمان قانتة

تنطق بها عيون وشفاه متبيلة

لرب السماوات والأرض ضارعة

ترفع دعوات رجاء خالصة

ليحفظ سيناء دوما وخيرها

بسمة مضيئة لمصر وجاراتها

.....

(و)

سيناء فاتحة ذراعيها مرحبة

لكل متطلع لحياة راغدة

حوار مشرق وجسور آمنة

وميناء « نوبيع » دلالة دامغة .

سماء مباركة تظلل أرضها
وشمس مشرقة يتبعها قمرها

حبات عرق عمالها تزين نهارها
شذى عطر الأمان يعبق ليلاً .

لتنعم سيناء دوماً بالسكينة
في أحضان أبنائها وأما الأمانة

أرض القمر منارة مصرية أصيلة
قلب نابض . . بالحياة والسلام والطمأنينة .

.....

- 1 -

סיני ... השלום ו החיים

::::::::::::::::::::::::::::

מאת

סמיר פרחאט רגב

קול קהיר



באופק זורחת שמש מאירה
לכל עבר משליכה קרן פוריה

בחום של חיים מזינה בהתמדה
כל סנה בארץ מצרים החביבה .

עם כל בוקר מעניקה ברכה
לנילוס , לבריות וגם לאדמה

מגדלת בחום של אהבה
כל פיני אצילות וטובה .

לאורך הוואדי עוקבת בחופזה



אחרי כל מוקרי הצילום הכנה

**מברכת יום-יום אותה תהלוכה
של יצירה מגוונת בכל הסביבה .**

**מכבוד זיעת עמלם של פועל ואכרה
מהלל מרצו של מוען במעבדה**

**גם אותו מהנרס במדבר סיני
משנה בעוז-לבו תמונה ישנה .**

**חולות צהובים היו עד לפנורמא מלאה
לדברי-ימים של סבלנות וגבורה**

.....
כ
.....

**מרחם הרצון גולד ענק נפלא
שבמו ידיו העניק ירקוח לשממה .**

**לאורך ששחה של סיני היקרה
בולט כיום חותם של ברכה**

**השמש מלמעלה מזינה אותה בחומה
והמצרי מלמשה מקדיש לה אמונה .**

....

....



עם נביעת עץ ירוק בחולה
שומלים גם תקווה ליציבות מלאה

עם הקמת בית-ספר וספריה
פומחים שער להתקדמות עתידה

עם הבטחת ארומים בסביבה
מתרחבת הסוגיה להנות משובה .

עם סלילת כבישים במעמקי עומקה
מוכשרת הקרקע להתקרבות בטוחה

עם נפנוף הדגל המצרי בכל פנה
אות הוקרה ליקירים שהצמיחו שלום בשטחה.

....

השמש הזורחת מזרחת בהחמדה
זכרונם של חללינו באדמתה

במקום מצבות של אבן בשממה
גודלים כיום עצים ומבנים בהבלטה .

בצל הפרדסים והשאים הירוקים
מזהילה כיום צחקתם של החללים

במאור עיניהם מליכים מסר של אהבה
להגן על השטח מערנות ובעריגה .

להחמיר בפעולה רצינית, קרחונים ופוריה
שקלני השמש והשלום יברכנה ... בהתמדה .

::::: :::::

ג

סיני .. חמיר שער הדתות לאנושות כלה
על חולותיה דרכו הנביאים לקראת אמונה
צלילות קוסמת מעניקה לה חמד ויפעה .

את החורה קבל משה בהרה
על כבישיה הלכו יסו והכתולה
גם בקוראן גזכר " טור סיניו " בהוקרה.

הרי ברקע ...
הרקלים בחפילה שקטה

ממגרל הכניסיה עולה צלצול קדושה
וצריח המסגר .. מבטא יתוד האל והודיה .

הפנזר ... עטוף באחה אמינה
המסגר ... מקושט בתהילי שביעה
ב " סאנת קאטריין " ... בולטח דוגמה מאירה.

::::: :::::

מעל לשפח- הים רקלים ומגדלים
הרקל מעניק חמרים טעימים
והמגדל מזרים נפט ונכסים .

פני - החיים בסיני כבר משחגים
זרם החיים מוסיף לדפוק במרחבים
והצחקה מכסה כיום .. כל פנים .

בכל זנה בודקת יד מצריה
מחפשת אתר גלם ואוצרות למדינה
הן בים המתחת לפני האדמה .

... ..

גלי הים הוקרים מתוך שמחה
מבשרים לצוות - הים עידן של שלווה

הסירה על פירסה כיונה לבנה
גולשת בנתה מעל פני הימה .

ילדה קטנה הולכת בנעימה
לאורך החוף עטורה בטחה

הדיג מורש מבמורת לבנה
הים מעניק לו רגלים וברכה .



סיני .. כלה מצרית נהדרת
מחרוזת פנינים אותה מקשטת

ארץ הסורקזים מקרינה עושר
עודף , ברכה ואוצ: של אושר .

פרי של אהבה אצילה
מקניקה לנו סיני בגאווה

מנרה לזוהר תמיד בסביבה
חשאר סיני מהיום והלאה .

יפיפות מקשטת את המקומה
והכל נהנים מאווירה שקטה

בבית החדש נושמים אהבה
הבן הבת ההורים גם טבתא .

.....

בעיניהם של כל בני המשפחה
מבט נאמן של שביעה והודיה

לארון השמיים והאדמה
מתפללים יום ולילה

أهمية الكتابات الأدبية الفارسية

التي كتبها اليهود

عبد الوهاب علوب

عن دورية : ايران نامه

بدأ وضع الكتب التي تتناول تاريخ الأدب الفارسي على يد الأوربيين فكتب ادوارد براون (١٩٢٦ - ١٨٦٢ م) أول كتاب في هذا الصدد وهو كتاب « تاريخ الأدب الفارسي » (١) باللغة الانجليزية وطبعت مجلداته الأربعة فيما بين الأعوام من ١٩٠٢ الى ١٩٢٤ ، وكتب دكتور « هرمان آتیه » (١٩١٧ - ١٨٤٤ م) أيضا أول كتاب باللغة الألمانية في هذا الصدد تحت عنوان « الأدب الفارسي الحديث » (٢) ، وقبل وضع هذين الكتابين في أوروبا راجب في ايران كتب التذاكر ، وكما نعلم فان كلا من كتاب التذاكر كان يكتفى بالتعريف بالشعراء الفرس في مختلف العهود ويتحدث بايجاز عن حياة كل من هؤلاء الشعراء ثم يورد عدة عبارات عامة في تقييمه لشعره مما لا يضيف الى معلومات القارئ شيئا ذا بال في اغلب الأحيان ، ثم يورد عدة أبيات من قصائده كنموذج ، وفي هذه التذاكر على وجه العموم لا ترد أية إشارة الى الكتاب ومؤلفاتهم في العهود التاريخية المختلفة ولا ترد أية إشارة أيضا عن الشعر وأنماطه المتنوعة وخصائص كل منها وظروف ظهورها ، ومع ذلك فان هذا النوع من الكتب على قدر من الأهمية ولا غنى لاي باحث عن الرجوع اليها في طريق البحث ، الا ان قيمته العلمية والبحثية قليلة .

وبالإضافة الى كتب تذاكر الشعراء نشرت في العقود الستة او السبعة الأخيرة أبحاث مختلفة لبعض العلماء الإيرانيين تتناول شعراء ايران وكتابها في صورة مقالات أو كتب ، وهي كتابات لها أهمية كبيرة ، وصدر أيضا كتاب « سخن وسخنوران » (الشعر والشعراء) تأليف « بدیع الزمان فروز انفر » و « سبك شناسی » في النثر تأليف ملك الشعراء بهار ، وهما كتابان قيمان

للاخاية ولا غنى لكل دارس وباحث فى الادب الفارسى عن الاطلاع عليهما ،
الا ان الكتاب الاول الذى اختص بالتعريف بالشعراء ونهجهم الشعرى وقيمة
شعارهم قد اقتصر على الشعراء الذين عاشوا حتى القرن السادس الهجرى
واقصر الكتاب الثانى ايضا على البحث فى اساليب الكتابات النثرية
الفارسية فى العهد الاسلامى .

اما بالنسبة للكتب التى تتناول تاريخ الادب بوجه عام فقد بدأت بكتابين
تحت عنوان « تاريخ ادبيات ايران » ، احدهما تأليف « محمد حسين فروغى »
فى عام ٣٥ - ١٣٣٣ هـ . ق ، والآخر تأليف « جلال همائى » فى عام ١٣٠٨ ش
فى مجلدين (حتى الغزو المغولى) ، ثم فصل الى دكتور رضا زاده شفق ،
نشر دكتور شفق اول طبعة من كتابه « تاريخ ادبيات ايران » فى عام ١٣١٣ هـ ،
وكان هذا الكتاب يدرس بالمدارس الاعدادية الايرانية ككتاب مدرسى فى صورة
مختصرة تتناول سنوات طويلة من تاريخ الادب الفارسى ، وافاد منه ايضا
الطلبة والباحثون الاجانب ، وقد حقق هذا الكتاب عددا من القراء اكبر مما
حققه الكتابان الاخران .

اما العمل الاساسى والهام فى هذا الصدد فقد قام به الدكتور ذبيح الله
صفا استاذ الادب الفارسى بجامعة طهران فى عام ١٣٣٢ حين اصدر المجلد
الاول من كتابه « تاريخ ادبيات در ايران » ، ورغم انه قد قصر عمله هذا على
البحث فى الادب الفارسى فى العهد الاسلامى (منذ الفتح العربى لايران
وما تلاه) الا انه قد نشر اربعة مجلدات من هذا المؤلف القيم فيما يتجاوز
٣٩٠٠ صفحة حتى الآن ، ولا يزال يعمل على اصدار المجلد الخامس منه والذى
يتناول العصر الصفوى .

وهناك موضوعان على قدر من الاهمية قد اسقطا من كل الكتب التى
صدرت عن موضوع بحثنا هذا اى « تاريخ الادب الفارسى » او « تاريخ
الادب الايرانى » ، وينبغى ان نوجه اليهما عناية خاصة من جانب مؤلفى هذه
الكتب .

ففى الكتب التى صدرت تحت عنوان « تاريخ ادبيات فارسى » ينبغى بالاضافة الى ذكر شعراء الفارسية وكتابها داخل ايران ان يوجه الاهتمام الى المؤلفات الشعرية والنثرية للشعراء والكتاب المتحدثين بالفارسية فى البلاد الأخرى كشبه القارة الهندية (الهند وباكستان وبنجلاديش) وآسيا الصغرى (تركيا) وأفغانستان وقاجيكستان وبعض الدول فى شبه جزيرة البلقان أيضا ، فمؤلفات هذه الطبقة من الشعراء والكتاب تندرج جميعا تحت عنوان « الأدب الفارسى » ، ومن البديهي أن كتب تاريخ الأدب الفارسى اذا لم تتضمن أبحاثا عن الشعراء والكتاب المتحدثين بالفارسية فى تلك البلدان تصبح غير مكتملة ويعتريها النقص لانغفالها ذكر هؤلاء الأدباء ، واذا كانت هذه الكتب قد تناولت عددا معدودا من أمثال : « مسعود سعد سلمان » و « امير خسرو دهلوى » و « حسن دهلوى » و « سلطان ولد » — وهم من أبناء بلدان غير ايرانية — فان ذكر مجرد اسمائهم يوقع القارىء فى شبه الظن بأن الشعراء والكتاب المتحدثين بالفارسية خارج ايران لا يزيدون عن هذه العدة المحدودة ، فى حين أن هذا مناف للحقيقة .

ومن ناحية أخرى فان المؤلفين الذين نشروا وينشرون مؤلفاتهم تحت عنوان تاريخ « الأدب الايرانى » أو « تاريخ الأدب فى ايران » يضيقون مجال بحثهم بذكر لفظ « الايرانى » أو « فى ايران » فى نهاية عناوين مؤلفاتهم مما يجعلها أشد تحديدا من كتب النوع الأول ، لأنهم بهذا يتعهدون ألا يقدموا من الأدباء الا من أنتج أعمالا أدبية باللغة الفارسية داخل ايران ، فى حين أنهم قد أوردوا فى مؤلفاتهم نفس العدة المحدودة من أمثال « مسعود سعد سلمان » وغيره ممن كانوا يعيشون فى بلاد غير ايران تقليدا لمؤلفى النوع الأول .

أما النقيصة التى تبدو واضحة فى كل من نوعى الكتب التى تتناول تاريخ الأدب فهى أن المؤلفين جميعا وبلا استثناء تقريبا قد حددوا نطاق كتاباتهم بالتعريف بالشعراء والكتاب الناطقين بالفارسية والذين يكتبون اللغة الفارسية بالخط العربى (أى نفس الخط الذى يستخدمه الايرانيون المتحدثون بالفارسية والذى انتشر فى ايران طوال العهد الاسلامى) ، فى حين أن هذا

يؤدي الى تجاهل مؤلفات عديدة قيمة من نتاج بعض الايرانيين الذين كانوا في القرون السالفة يتحدثون الفارسية وينظمون الشعر ويكتبون النثر بها ولكنهم من وجهة النظر الدينية يستخدمون خطا غير الخط العربي ، بينما ينصب البحث في كل من نوعي الكتب على تاريخ الأدب على « اللغة الفارسية » و « الأدب الفارسي » دونما اهتمام بالخط الذي دونت به الفارسية في هذه المؤلفات ، ويؤدي اهمال هذه النقطة بقراء كتب تاريخ الأدب الفارسي ممن لم يطالعوا أبحاث الأوربيين في هذا المجال الى المظن ان الايرانيين من غير المسلمين في القرون السابقة كانوا يتحدثون بلغة غير الفارسية ويدونون كتاباتهم بلغة أخرى (٣) ، ولا يمكن بالطبع ان نوجه اللوم الى كتاب التذاكر لانهم لم يكونوا يعرفون خطا سوى الخط العربي في تلك العهود ، اما الآن وقد عكف العلماء الأوربيون منذ ما يزيد على القرن من الزمان على بحث الكتابات الفارسية المدونة بالخط العبري « Juder - Persian » فقد أصبح من الضروري ان توجه كتب التاريخ الأدبي اهتمامها الى كل الشعراء والكتاب الايرانيين الناطقين بالفارسية ممن يدونون كتاباتهم بخط غير الخط العربي .

ونورد ها هنا بايجاز بعض الموضوعات لبيان اهمية المؤلفات الفارسية التي كتبها يهود :

جدير بالذكر في البداية ان بعض الوثائق الفارسية التي كتبت بالخط العبري تعود الى تاريخ أقدم من تلك التي كتبت بالخط العربي ، فاقدم الأشعار الفارسية في العهد الاسلامي كما نعلم لا تعود الى أقدم من أواسط القرن الثالث الهجري وأقدم الكتابات النثرية المكتوبة بالخط العربي تعود الى عام ٢٤٦ق . في حين أننا لو نظرنا الى الكتابات الفارسية المدونة بالخط العبري (ولو أنها جميعا ليست من ضروب الكتابات الأدبية) والتي كتبها يهود ايرانيون لوجدنا ان أقدمها قد دون قبل قرنين من تاريخ أقدم الكتابات الفارسية بالخط العربي ، وأقدم الكتابات التي دونت بهذا الخط عبارة عن :

ثلاثة نقوش صغيرة اكتشفت في « تنك ازاو » (Jang - 1 - Azao)
بأفغانستان وتعود الى عام ١٣٥ق . (٧٥٢م) ، وبعد ذلك نجد رسالة شخصية

فى ٣٧ سطرًا كتبها أحد التجار اليهود وعثر عليها فى « داندن اويليق » قرب « ختن » وترجع فى تاريخها الى القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) ، وثالث الآثار القديمة من هذا النوع شهادة وتوقيع أربعة أشخاص منقوشة على قطعه من النحاس ترجع تاريخها الى أوائل القرن الثالث (التاسع الميلادى) ، وقد اكتشف هذا النقش النحاسى فى « قيلون » التى تقع فى « تراونكور » بجنوب لاهند(٤) .

توضح هذه الكتابات غير الأدبية أن اليهود الإيرانيين كانوا يعيشون أيضا فى الهند وتركستان فى القرنين أو الثلاثة قرون الهجرية الأولى ، وأنهم كانوا يتحدثون الفارسية ويستخدمونها فى كتابتهم ولكن بالخط العبرى .

وبغض النظر عن قدم هذا النوع من الوثائق غير الأدبية المحدودة فإن الآثار المنظومة التى كتبها اليهود المتحدثون بالفارسية فى إيران بالخط العبرى تسترعى الانتباه والاهتمام من حيث الكم والكيف ، وينقلها الى الخط العربى سوف يتوفر للمباحثين فى الأدب الفارسى ممن لا يعرفون الخط العبرى كنز ثمين لا يزال اليوم بعيدا عن متناول أيديهم ، ويكفى أن نعلم أن « شاهين » (وهو شاعر معاصر لأبى سعيد بهادر فى القرن الثامن الهجرى) هو أقدم شاعر فارسى اللغة بقيت محفوظة ومنظوماته هى : « موسى نامه » وهى فى عشرة آلاف بيت ، و « اردشير نامه » وهى فى تسعة آلاف بيت و « يوسف وزليخا » وهى فى ٨٧٠٠ بيت فى بحر الهزج ، ونظم الشاعر « عمرانى » الذى عاش فى أواخر القرن التاسع وأوائل العاشر الهجريين منظومة « فتحنامه » فى خمسة عشر ألف بيت و « گنجنامه » وهى تضم أقوالا ومواظ لكبار اليهود فى خمسة آلاف بيت فى بحر الهزج ، وله بالإضافة الى هاتين المنظومتين تسع منظومات أخرى أحداها « ساقى نامه » وهى فى مائة وثمانين بيتا .

والنقطة الهامة الأخرى هى أن القارئ حين يطالع هذه الآثار يدرك كيف أن اليهود الذين كانوا ولا يزالون أكثر أقوام الأرض احتفاظا بتقاليدهم القومية والدينية قد ائتملوا مع كل المظاهر الثقافية والأدبية لإيران القديمة

وايران الاسلامية من مختلف الأوجه بسبب حياتهم فى ايران وامتزاجهم بالاييرانيين المسلمين بل وخضعوا فى آثارهم المنظومة والمنثورة لتأثير نمط السرد القصصى للشعراء المسلمين ولغتهم الشعرية وتعبيراتهم وتشبيهاتهم واستعاراتهم حتى أننا فى كثير من الأحيان اذا لم نكن نعلم أن الآبيات أو لحتايات التى نطالعها والمحولة من الخط العبرى الى الخط العربى من نظم أو تدوين يهودى لظننا دون شك أنها من نتاج شاعر أو كاتب فارسى اللغ مسلم ، ونذكر بعض من هذه الموضوعات ها هنا لا يخلو من فائدة :

كان الشعراء القرس من اليهود يستخدمون فى بعض المواضع أسماء الاعلام العبرية الخاصة بالدين اليهودى بالشكل الذى يستخدمه الايرانيون المسلمون وليس بالشكل الذى وردت عليه هذه الأسماء فى التوراة أو فى سائر متونهم الدينية ، فيستخدمون بدلا من « موشيه » و « بيترو » لفظى « موسى » و « شعيب » أو يسمون امرأة العزيز بنفس الاسم الذى يطلقه عليها المسلمون وهو « زليخا » ، ومن ناحية أخرى كان الشاعر « شاهين » واقعا تحت تأثير الشعراء الايرانيين المسلمين فى نظمه لمنظومته « يوسف وزليخا » ، فقصة يوسف وزليخا رغم أنها من وجهة النظر اليهودية تدور حول محور البواعث الدينية والتاريخية وتتصل بأسرة يعقوب الا أنها لا تتمتع بجاذبية كبيرة بين يهود الدول الأخرى ، أما شاهين فقد تأثر فى نظمه لهذه القصة فى كثير من الأوجه بأسطورة يوسف وزليخا الشائعة بين الايرانيين المسلمين وقد نظمها بأسلوب له جماله ورونقه الخاص ولو أن بدايتها ونهايتها تختلفار عنهما فى منظومات « يوسف وزليخا » الايرانية الأخرى(٥) .

وهناك نقطة أخرى تتعلق بيهود ايران المتحدثين بالفارسية فى القرون السالفة وهى أنهم قد نقلوا الآثار الأدبية لبعض الشعراء المسلمين الناطقين بالفارسية من الخط العربى الى الخط العبرى بكل اهتمام وذلك لسد حاجة أبناء دينهم ممن كانوا يتحدثون الفارسية ولكن لا يستطيعون قراءة الخط العربى ، ومن بينها الآثار التالية التى توجد فى كثير من المكتبات الأجنبية بالخط العبرى : رستم وسهراب المقدوسى ، رباعيات الخيام ، ديوان حافظ ،

گنستان سعدی ، جمشید و خورشید لسلمان الساوجی ، دیوان صائب التبریزی ، منطق الطیر للعطار ، هفت پیکر و خسرو و شیرین لنظامی ، فيه ما فيه لجلال الدین الرومی ، لیلی و مجنون لجامی ، و أشعار مختارة من شاهنامه الفردوسی ، ابن یمن ، بابا طاهر ، بوستان سعدی ، خاقانی ، خراجوی کرمانی ، شاه نعمت الله ولی ، عبید زاکانی ، فغانی ، أهلی شیرازی ، ظهوری ، مغربی ، مولوی ، وحشی بافقی ، و بعض من شعراء العهد القارجاری •

وعلى اثر هذا الارتباط الأدبي الوثيق خضعت أشعار الشعراء اليهود الايرانيين — كما ذكرنا — لتأثير الآثار الأدبية الفارسية للايرانيين المسلمين ومن بينها :

تأثير الفردوسی و شاهنامه في بعض من الآثار الأدبية التي وضعها اليهود الايرانيون ، ورغم أن « الشعب اليهودي لم يخلف حتى الآن اثرا أدبيا يمكن أن يسمى حماسة حقيقية — ويمكن اعتبار السبب في ذلك هو تعصب اليهود في مسألة التوحيد ، وهو التعصب الذي يتعارض مع التجليل المفروض لأبطال القصص ونسبة القوى الالهية اليها (٦) » — الا أن الشاعر شاهين قد نحى معتقداته الدينية جانبا وانغمس في التأثير بالآثار الحماسية الايرانية وخاصة شاهنامه الفردوسی وقدم « موسى » في منظومته « موسى نامه » في صورة بطولية وحماسية على خلاف ما ورد عنه في الكتب الدينية اليهودية ، وأضفى عليه صفات « أسد الآلهة » و « ملك الرجال » و « أسد الحق » و « الأسد العادل » و « الأسد الجبار » في مواضع عديدة وهي صفات تشبه تلك التي أضفها الشيعة على الامام على امامهم الأول ، بل انه قدم موسى ايضا في صورة بطل مغامر يسعى الى الأخطار في حين أن عمله لم يكن يتعدى رعى أغنام شعيب ، ومضمون القصة هو أن شعبيا حين أعطى موسى أشنامه وسلمه « عصا القوة » أخذ يذكره قائلا : « انى أنصحك أن تلتزم الحذر ، ولا تنس نصيحتي ولا ترع الأغنام الا على الجانب الأيمن من تلك البقعة نزل مرعى آمن من الوحوش والفخاخ ، ولا تقرب الجانب الأيسر منها فهو روضة

خضراء يانعة تكثر فيها الضواري « فلا يستطيع اى انسان أن يمر بها » ،
 الا أن موسى يغامر ويتجه الى الروضة التى تكتنفها الأخطار ، هذا الجزء
 من منظومه « موسى نامه » يذكر القارىء برستم واسفنديار ومنازلهما السبعة
 بفارق أن موسى — فى تلك المنظومة — لا يملك سلاحا الا عصا شعيب وأنه يعبر
 مراحل الخطر الثلاث سائلا بدلا من المنازل السبعة ، ويواجه موسى طوال
 ثلاثة أيام متعاقبة شعبانا وذئبا وأسدا ضاريا فى تلك المنطقة المحظورة ،
 وتندesh تلك الحيوانات لرؤية موسى وأغنامه فى تلك المنطقة الخاضعة
 لسيطرتها ، ورغم الاجلال الذى أبدته لموسى ومناذاتها اياه بالكليم والنبى
 الطاهر والقائد وما الى ذلك الا أنها طالبتة بما يمكن أن يسمى بالضريرة
 حتى يتمكن من رعى أغنامه فى تلك البقعة من الأرض ، ويعتذر موسى عن
 ذلك بأن الأغنام أمانة بين يديه ويدخل فى صراع معها ويقتلها ، وتصور
 الآيات التالية صراع موسى مع الثعبان (٧) :

حين لمح يعترض طريقه	راه موسى الكليم على البعد
وبدا له فى التوجىل	وفى سفحه غار مخيف
وراه قرب الغار وكأنه شبح	ترتعد فرائص الطير والأسماك منه
وهوى وكأنه طود مهيب	ثعبان أسود ولكن له أكف ومخالب
وحين رأى موسى غادر مكانه	واقبل مسرعا نحو القائد
وعندما دنا منه القائد	نفث اللعين من ذيله سما ونارا
والقى تحية وقال : يا أسد الآلهة	اعطنى حقى من تلك الأغنام
وأنصت النبى الى الثعبان اللعين	ورأى الحقد فى جسده البغيض
وأجابه قائلا : أيها الكافر اللعين	امض وابتعد عن طريقى
ان هذه الأغنام أمانة فى عنقى	ولا ينبغى لى أن أفرط فى الأمانة
فقال الثعبان هذا محض خيال	وإن تمر من أمامى فهذا منحال
فاعطنى منها نصيبا وأسرع بالرحيل	ولن يجديك نقعا ما تقول
وعندما سمع النبى رده	احتد وماج وثار غضبه

وسدد الى صدره ضربة
ضربة تلقاها الثعبان
وفصلت رأسه عنه والقتها بعيدا
ومضى النبي مع أغنامه سعيدا

ص ٢ - ٤١

وفى مواجهه موسى مع الذئب يرفض أن يعطيه أيضا حملا ، فيختطف
الذئب واحدا من أغنامه ويفر هاريا ، ولكن موسى يخلص الحمل من براثن
الذئب ببراعة ويعيده الى القطيع صحيحا سالما ، ويعلق الذئب المعتدى من
حلقة جزاء فعلته :

حين رأى النبي هجوم الحيوان
ولحق به من الخلف كالصاعقة
واسترد منه الحمل سالما
وجز ذلك المنتصر صوف
وغزل منه حبالا قويا
وعلقه على المقصلة كاللصوص

تقدم مسرعا كالسهم الطائر
وأمسك به ومزقه
وعاد الى القطيع سعيدا
الحمل بالمقراض وقتله
ولفه حول جيد الذئب بأحكام
جزاء من الخير الى الشرير

ص ٥٥

رعى اليوم الثالث :

رأه أسد أسود من بعيد
وقد نازل الدهر والطود والبيداء
وكانت ضربات ذلك الشرير الحاد
فكان يهشم الصخر بكفه

فأقبل نحوه فى خيلاء
وكان يضرب بذيله الصخر فى اباء
تخطم أصلب الصخور
ويقطع الطريق بصدرة

ص ٤٦

٤٦

ثم يقول الأسد لموسى : هذا المكان مرتع خاص لى ، « فلا يمكن للطير

أن يمرح ولا للأفاعى أن ترعى ها هنا ، ورغم أنك قد ارتكبت جرما عظيما
اذ انتهكت حرمتى الا أئننى قد عفوت عن جرمك بشرط أن تعطيتنى نصيبا من
هذه الأغنام ، ويهدد الأسد موسى أيضا ويقول انظر الى منكبى وكتفى وصدرى
« أنا أسد هصور ، أسد هصور » وان اعترضت على مطلبى ما تركت حملا
واحدا من أغنامك حيا ، الا أن موسى :

أمسك بعصاه فى كفه غاضبا وسددها الى صدره فاخرقته
واختطفه ورفعته من رأسه وهوى به على الأرض فهشم جسده

وقد تأثر الشعراء اليهود القرس بكثير من الشعراء المسلمين من بنى
وطنهم غير الفردوسى فى مواضع كثيرة أخرى واستعاروا منهم الموضوعات
والتعابير أو ضمنوا أشعارهم مصراعا أو بيتا من أشعارهم مثل :

الخيام :

درهر دشتى كه لاله زارى بوده است
از سرخى خون شهریارى بوده است
هرشاخ بنفشه كرزمين مى روید
خالى است كه بر رخ نگارى بوده است

* * *

این کوزه جو من عاشق زارى بوده است
در بند سر زلف نگارى بوده است
این دسته كه بر گردن اومى بينى
دستى است كه بر (گردن) يارى بوده است
شاهين :

در هر وطنى كه لاله زار است آن لاله زخون شهریار است
در كوزه گران يكى گذر كن در حالت و كارشان نظر كن

بر دست وزبان وچشم بینی	نا کاسه سر ز کوزه بینی
کو از من وتو کمی نبر دست	گستاخ مبین ، کوزه در دست
اشکسته شود (دریغ) آدم	این کهنه سوی ما دیگر هم

ص ۱۷۶

سعدی : آن راکه حساب پاک است از محاسبه چه پاک است ؟

عمرانی :

از مدعیان چه پاک دارد	شخصی که حساب پاک دارد
-----------------------	-----------------------

ص ۱۹۷

سعدی :

از مدعیان چه پاک دارد ؟	به چه کار آیدت ز گل طبقی
وین گلستان همیشه خوش باشد	گل همین پنج وروزوشش باشد

عمرانی :

هرمیوه چه فصل شد دیگر نیست	گل يك دوسه هفته بیشتر نیست
جاوید بجاست بی غم زاغ ۰۰	لیکن گل ومیوه های این باغ
هر گل که بجاست خار دارد	غیر از گل من که بار دارد

ص ۲۰۵

ویضمن عمرانی مصراعا من نظامی :

غم می خوروبا نشاط می باش	در کار با احتیاط می باش
در کار بکوش در شب وروز	« دانش طلب و بزرگی آموز »

ص ۱۹۹

ویضمن عمرانی ابیاتا من شعر سعدی :

یا خود پدرم که هست فاضل	از علم مرا کام حاصل
خوش گفت حکیم این معانی	نیکو سخنی گریدانی
« گیرم پدر تو بود فاضل	از فضل پدر تراچه حاصل »

ص ۱۹۷

* * *

خواجه غافل مباش از درویش	گوش کن تراچه گفته اندزین پیش:
« تا توانی دورن کس مخراش »	مشفق و مهربان و مردم باش
« کار درویش مستمند بر آر »	تاترا نیزهم بر آید کار
« کاندرا این راه خارها باشد »	هم ترا نیز کارها باشد

ص ۲۵۶

حافظ :

اگر غم لشکر انگیزد که خون عاشقان ریزد
من وساقی بهم قازیم و بنیادیش در اندازیم

عمرانی :

ورجهان فتنه غم انگیزد	فتنه سازد که خون ما ریزد
ما و مطرب به یکدگر سازیم	سر غم را زتن بیندازیم

ص ۲۵۷

عمرانی و اشاره الی « موش و گربه » لعید الزاکانی :

چه چاره کنون غیر حرمان واه	که هستیم حمال بار گناه
یکی را نبینم در این روز گار	که او راه حق را کند اختیار

به تزوير چون گريه اى عابدين كه از بهر موشان همه زاهدند
به خلوت گرفتار نفس وهوا به مخفل همه زاهد وپارسا
ز معنى وصورت همه بيخبر شكم پرور وگودن وبى هنر

ص ٢٤٩

وقد وجدت الأساطير الايرانية طريقها الى الشعر الفارسي الذى نظمه لليهود الايرانيون وبشكل ظاهر تماما ، ويمكن القول انه ليس هناك أى اختلاف بين الايراني المسلم واليهودى فى هذا المجال ونورد فيما يلى مثالا من « خواجه بخاراى » يصف فيه جند بلشاصر ابن بخت نصر :

قائمة كل منهم كالسرورة المشوقة قوى البنيان كالعاج والبقس
كل منهم له قوة اسفنديار فى يوم الوغى والنزال
ذو ساعد قوى ومنكبين ودرع كسهرات الشاب ورستم بن زال
كل منهم فى كره مثل بيزن الذى لم يكن له مثل فى الايام الخالية
شجعان فى ميادين القتال كما كان بهمن وسام ونريمان
وهم فى الرجولة اعدى من برزو وفرامرز وقرىسدون
لا غبار على أى منهم فى أية ناحية فكل منهم يوم الهيجاء افراسياب

ص ٥ - ٢٦٤

ولهذه الآثار الأدبية التى نتحدث عنها أهمية خاصة بالنسبة للمهتمين والباحثين فى تاريخ ايران وآدابها ، فقد تطرقت بعض هذه الآثار الى أجزاء من الحماسة القومية والتاريخ الايراني بصورة تختلف عن غيرها من المصادر ، وتتضح حدود هذا الاختلاف بذكر الموضوعين التاليين :

طبقا لما ورد فى « اردشير نامه » لشاهين فقد كان بهمن بن اسفنديار يعرف باروشير و « كى اردشير » (وقد ورد هذا فى الشاهنامه أيضا ، وعندما

جلس اردشير هذا على عرش ايران يجرد حملة على زابل للثأر لمقتل أبيه اسفنديار على يد رستم (بعد مقتل رستم على يد « شغاد » أخيه غير الشقيق) ، فينهزم في المعركتين الأوليين ولكنه يحقق الانتصار في المعركة الثالثة على زابل وزال ويصدر أمرا بصنع قفص من الذهب والفضة لزال بن رستم البطل الايراني القديم ، وحسبما ورد في هذا المتن أيضا فان اردشير يتزوج من فشتى حفيدة بخت نصر وكانت فتاة رائعة الحسن ، وقد بلغ حب اردشير لفشتى الى درجة انه اسلم اليها قياد الدولة ، فتلجأ فشتى الى الظلم الذي اتبعه جدها بخت نصر في ادارة شئون الحكم وتبدأ في مصادرة اموال الأغنياء ، وفي سبيل هذه المهمة ترسل ألف رجل من الأقوياء الى اقاليم الدولة قائلة لهم :

أخرجوا الأبواب من رؤوس المترفين
وصبوا البلاء على رؤوسهم جميعا
صادروا كل ما تجدوه من ذهب وفضة
وعليكم أن تبذلوا الروح لى طاعة
اجعلوهم في حاجة الى رغيف الخبز
حتى يضحوا ارواحهم سعيًا اليه
لا تتركوا مترفًا يعيش في الدنيا
وتولوا أمر المترفين جميعا

ولا تتورع فشتى حتى عن اذلال وتعذيب نساء آل يعقوب ، الا ان سوء أفعالها لا تمر دون جزاء ، فكان هناك رجل يدعى « هيكي » من بطانه اردشير شاه ايران أدرك بفراسته أن اردشير لا يستطيع مقاومه الحسان من الفتيات ، وفي سبيل كف يد فشتى عن ادارة شئون الحكم أخذ يسهب أمام اردشير في وصف حسن فتاة أخرى تسمى استير ، فيهيم اردشير بها حبا قبل أن يراها ، ثم يتعرف اليها ويتزوجها بعد حين ، ويبدء حبه الجديد ينسى صاحبه الأولى ويتحول الى استير ما كان لسابقتها وتصدر أمرا بأن يسود العدل أرجاء

ايران ، وقد ورد اسم كوروش فى هذه المنظومة على انه ابن أردشير من استير وأنه توفى فى شبابه ، وورد ذكر شوش أيضا على أنها عاصمة لايران فى حين أنه حسب روايه الشاهنامه يضع بهمن وحده الأغلال فى أقدام زال ولا يرد أى ذكر لزواج بهمن من فشتى واستير ولا عن ابن لبهم باسم كوروش ، كما أن عاصمة ايران فى ذلك الزمان لم تكن مدينة شوش ، وتجرى الأحداث فى منظومة « بهمن نامه » كما يلى :

يتزوج بهمن من كتيون ابنة كشمير ملك صور ، وقد أتت هذه السيدة مع ولدها الذى يسمى أولوالى ايران ، وحين سنحت الفرصة دبرت أمرها لارسال بهمن الى رحلة صيد وسلمت أثناء غيابه كل أزمة الأمور الى ابنها أولو ثم حاولت القاء القبض على بهمن ولكنها لا توفق ويذهب بهمن بعد هذه الحادثة الى مصر حيث تزوج من « هما » ابنة ملك مصر ، ثم يجرد حملة حربية على ايران بمساعدة جنود مصر وأنزل هزيمة بلؤلؤ وزج به فى السجن الا أن رجال ايران يتوسطون لديه حتى يصدر أمره بطرده من ايران وأمر أيضا بربط كتيون من جدائلها فى ذيل جواد برى يطلقونه فى البیداء ، وفى تلك الأثناء يصل الى بهمن خبر مصرع رستم على يد شغاد أخيه غير الشقيق ، وبعد أسبوع من الحداد على رستم يجرد حملة على زابل للثأر لمقتل اسفنديار ، وينهزم بهمن فى المعارك الثلاث الأولى ثم يحقق انتصارا فى المعركة الرابعة ويصدر أمره بحبس زال فى قفص حديدى يوضع على ظهر قيل ضخمة ، ويختار بهمن « هما » لخلافته على عرش ايران بعد وفاته ، وقد تحقق ذلك (٨) .

ومن ناحية أخرى ورد فى « دانيال نامه » التى نظمها خواجه بخاراى فى أوائل القرن الحادى عشر الهجرى — نكر دارياوش ملك ماد (داريوش العراقى) وكوروش الفارسى (صهر داريوش العراقى) وأنهما حين سمعا خبر وفاة بخت نصر وجلوس ابنه بلشاصر على العرش توجهوا الى بغداد للاستيلاء عليها ، ومن ثم يجردان حملة اليها ، وينهزم كوروش وداريوش فى بداية المعارك ويوليا الأدبار ولكنهما أثناء عودتهما ناداهما هاتف من الغيب أن واصلا المقتال ، فيعودان الى بغداد بجيوشهما ، وفى هذه (المرة) يستوليان عليها ويعتلى داريوش ملك بغداد وقتل بلشاصر بناء على أمر منه ، وفى هذه

الأيام يمارس أعداء دانيال — الذين كانوا من عقلاء اليهود وحكمائهم ومن المقربين الى بلشاصر — ضغوطا على داريوش لكي يلقى بدانيال فى بئر شيران الا ان داريوش لا يستجيب لمطلبهم ولكنه يذهب اليه سرا عند البئر ويتحدث اليه وفى النهاية يخرج من البئر وينزل العقاب بأعدائه ويضمن سلامة دانيال امام الجميع ويحذر أتباعه من الحاق أى ضرر بقوم دانيال ، وفى الأحداث التالية يغزو جيش القرنجة بغداد ويقتل داريوش بضربة رمح ، وبعد مصرع داريوش يواصل كوروش القتال ضد الأعداء ويتنصر عليهم ويتولى العرش مكان داريوش ، ورغم أن مقر حكمه كان فى بارس الا أن العراق وبغداد قد سعدتا بعدالة شاه ايران •

وبغض النظر عن هذه الأسطورة فان أنبياء بنى اسرائيل قد أثنوا كثيرا على كوروش الكبير (الذى اعتلى العرش عام ٥٥٩ ق.م. وقتل عام ٥٢٩ ق.م.) ، وورد ذكره فى التوراة باجلال واحترام ، لان كوروش بعد أن استولى على بابل أطلق سراح اليهود الذين كانوا قد نقلوا من فلسطين الى هذه المدينة كأسرى ، وسمح لهم بالعودة الى بيت المقدس وأصدر أمرا كذلك بإصلاح معبد اورشليم الذى كان بخت نصر قد خربه ، على نفقة بارس ، وأعاد كوروش الكبير الى بنى اسرائيل — حسب رواية التوراة — خمسة آلاف وأربعمائة وعاء من الذهب والفضة من متعلقات اليهود الذين نقلوا من اورشليم الى بابل •

وفى النهاية هناك عدة نقاط يجدر بنا أن نذكرها ، أولا ، ليس الهدف من هذه المقالة المختصرة هو التعريف بكل الآثار الفارسية التى كتبها اليهود الايرانيون فى القرون الغابرة ، فهذا أمر متروك للمتخصصين فى فرع الفارسية — اليهودية (Judeo - Peraian) حيث يحولون هذه الكتابات من الخط العبرى الى الخط العربى ثم يقابلون النسخ المختلفة لكل اثر ببعضها بدقة وعلى الأسس المعتادة فى تصحيح المتون الأدبية ثم يطبعون كلا من هذه المتون فى صورته النهائية حتى يتسنى للمهتمين أن يستفيدوا منها ، وانما

أهدف من هذه المقالة الى مجرد لفت انتباه المفكرين الى أهمية هذا الفرع من الآداب الفارسية وقد دفعني الى كتابة هذا المقال كتاب أصدره الدكتور « آمنون نتضر » تحت عنوان « منتخب اشعار فارسي از آثار يهوديان ايران » في عام ۱۳۵۲ ش . في طهران ، عرف فيه الايرانيين الذين لا يستطيعون قراءة الخط العبري بهذا النوع من الكتابات الفارسية لأول مرة وبإيجاز شديد ، ولا شك أن هذا المقال لا يتسع لذكر الخصائص الصرفية والنحوية واللغوية وأسلوب بيان الشعراء والكتاب الذين تم تحويل كتاباتهم الى الخط العربي على يد مؤلف الكتاب المذكور .

والنقطة الأخرى هي أن كتابات الايرانيين اليهود في القرون السالفة لا تقتصر على الشعر فقط ، بل انهم تركوا أيضا عددا غير قليل من الكتابات النثرية باللغة الفارسية وبالخط العبري ، وهي كتابات جديرة بأن تخضع للدراسة من حيث اللغة الفارسية ، وتشتمل هذه الكتابات على ترجمات وتفسير مختلفة للتوراة وسائر الكتب الدينية اليهودية وبعض الألغاز وكتب عن تفسير الأحلام وأحكام النجوم والطب والروايات والكتب اللغوية .

ونورد هنا نماذج من اشعار هؤلاء الايرانيين اليهود لتعريف القارئ بأدبهم :

من « گنجنامه » لمولانا عمراني :

يقول شمعون الصديق :

أبادي عالم از سه چیزست	او راسد وکاراين چنين است
علم است وعبادت خدايي	نه علم وعبادات ريايي
پس بد نكند بكس ، مكافات	تا بد نرسد به او زآفات
با خلق خداچه مرد عاقل	زين گونه رود رسد به منزل
كاين هر سه عمل نگاهدارد	جان و دل خود براه دارد

يقول يهودا بن طباي :

ای آن که به شرع پایه درای
باید نشوی وکیل ناحق
کاری نکنی که آخر کار
چون صاحب شرع ازکم و بیش
باید همه رایکی شماری

شرع همه خلق می گذاری
ناحق نکنی بخلق ، مطلق
گردی به عذابها گرفتار
آیند بر تو شاه و درویش
کاین است طریق حقگذاری

ص ۱۸۱

ويقول هيلل :

ای گشته بجهل خویش مغرور
اندر پس پردهای پندار
هر کار که سود تو در آن است

افتاده ز خدمت خرد دور
کرده دل و جان خود گرفتار
پیش تو ز جهل ، آن زیان است

کرده دل خود ز طاعت آزاد
وانکه که بطاعت آوری روی
نفس تو پلید و جامه ات پاک
در دل همه فتنه های شیطان
ای رفته به خواب جهل ، مستی
در طاعت حق درآ چو پاکان
این چرخ فلك نه بر قرارست
در کار بجهان کنی تأمل
روزی که مقررست و موجود
از حرص و طمع چه دور گشتی

افتاده به بند نفس بیداد
باشد همه از ریا و از روی
مدهوش چه مردمان بی باک
ظاهر به زیان شده خداخوان
گویا که تو خویش می پرستی
تا پاک شوی چه دردناکان
وین کار جهان نه بر مدارست
با خالق خود کنی توکل
از جهد نه کم شود نه افزود
شک نیست یقین که در بهشتی

ص ۱۸۵

من فتحنامه لولانا عمرانى • فى وصف المدينة :

بدیدند اوفتاده هول شهری
چه جای شهر ، پنداری توده‌ری

به گرد شهر برج و باروی سخت
سر هر برج بر گردون رسیده
کواکب در فلکها دیده بان
بجای یک حصار آن قوم نادان
رهش چون زلف خوبان پیچ در پیچ
ره برجش چه راه آسمان بود
نه کس آن جایگه را راه بودی
سر هر برج همچون پای بر بند
حصاری همچو میلی پیچ در پیچ
کشیده از بلندی سر به افلاک
اگر سنگی از آن بالا افتادی
اگر سنگی از آن بالا افتادی

تراشیده ز تیشه سنگ یک لخت
چو گردون برجا قامت کشیده
زحل بر چرخ هفتم پاسبانش
کشیده هفت ، همچون چرخ گردان
نبرده ره در آنجا هیچ کس هیچ
از آن پیش کسان راهش نهان بود
نه راهش راکسی آگاه بودی
چه کوهی لیک چون کوه دوماوند
سوادی همچو گردون هیچ در هیچ
بیای آن زمین یک توده خاک
عجب یک ماه اگر بر جا افتادی
عجب یک ماه اگر بر جا افتادی

ص ۲۱۷

من ساقی نامه لولانا عمرانی :

دی مرا خواند پیر میخانه
فصل نوروز و نوبهار آمد
بلبلان در سماع نوروزی
باد صاف و هوای جانبخش است
بخش تونقش یار خواهد بود
ببر از یار و باده بخشی چند
ساقی آن باده را بیار ، بیار
مطرب آن پرده (را) بساز ، بساز
غم روزی مخور که روزی ده
بر سر منبر درخت گل
دوستان وقت بوستان آمد
باده در کاسه بلور کنید

گفت کای نیکبخت فرزانه
کار کن ، هان ، که وقت کار آمد
چند باشی تو در غم روزی
ببر از باده ، بخش ، تانقش است
باش از بخش و نقش خود خوشنود
خوش بگو خوش بجوی نقشی چند
تا شوم از نشاط بر خوردار
برکش ای یار نازنین ، آواز
می دهد روزی از یکی تا ده
وعظ می گفت صبحکه بلبل
وقت شادی دوستان آمد
مدعی را دو چشم کور کنید

می بنوشید و گل بر افشانید
 آفرین خدا بدان دل باد
 مطربی دوش پیش پیر مغان
 همدمانی که پیش از این بودند
 خواجه اوقات را غنیمت دان
 باده با همدمان بنوش ، بنوش
 چیست دنیا ؟ وبال جان همه
 چند روزخ که در جهان باشیم
 خوش بر آییم با نگاری چند
 داد عیش و نشاط بستانیم
 گاه بر پای دوست سر بنهیم
 دلبر لاله روی گلر خسار
 بشارت بشارتم می داد
 ساقیا طالع همایون است
 روز نوروز ، وقت فیروزست
 از شراب وصال جامت باد
 مطرب آن چنگ در کنار آور
 این غزل کن به قول من اغار
 مردمانی که اهل دل بودند
 « از زر و مال راحتی برسان ،
 « خویشتن هم تمتعی برگیر ،
 تکیه بر مال و روزگار مکن
 خوش براه ، خوش بگو و خوشخو باش
 باده پیش آرتا بگو یم راست
 ما که از شید و زهد بیزار یم
 هر که زاهد بود برای کسان
 رندی و عاشقی و مخموری
 ساقیا موسم بهار آمد

داد شادی و عیش بستانید
 که زیند جهان بود آزاد ...
 چنگ می زد پیش مغیچگان
 خاک گشتند و باد پیمودند
 داد شادی و خوشدلی بستان
 بهر دنیی دون مکوش ، مکوش
 سود او نیست جز زیان همه ...
 باده نوشیم و شادمان باشیم
 ساقی و مطرب بان و یاری چند
 می بنوشیم و گل بر افشانیم
 گاه از بیری یارجان بنهیم (ظ: بدهیم)
 خسرو مهوشان شیرین بار
 که ترا پنج بوسه خواهم داد
 می بیاور که وقتش اکنون است
 دی شد از دست و روز ، امروزست
 دست من ده که دستگیرت باد
 دل بیکار ما بکار آور
 در بر اهل دل بساز این ساز
 بشنوای خواجه تا چه فرمودند
 تا توانی بد آر کار کسان
 ای جوان پیش از آن که گردی پیر
 بر جهان هیچ اعتبار مکن
 بد مکن ، بد مگو ، و نیکوباش
 زاهد از پیش ما چرا برخاست ؟
 با می و عشق یار خوش دار یم
 ناکس است او ، دعای ما برسان
 بهتر از کبر و زهد و مغروری
 کار کن کان که وقت کار آمد

مطرب آن چنگ را بچنگ آور
 ما که در چنگ غم گرفتار یم
 مطرب از سازهای داودی
 گر زر و مال و جاه کم دار یم
 ما که مال جهان نمی خواهیم
 گر ندار یم قصر و کاشانه
 زاهدان ، منع ما مکن بسیار
 شیخ شهرم اگر نخواند کس
 مدعی گر ره خطا پو ید
 ما توکل به کرد گار کنیم
 ساقی از باده الست الست
 بزن ای مطرب حر یفان چنگ
 مطربا چنگ و ارغنون بردار
 در ترنم بگو به بانگ بلند
 بر جهان چون که اعتباری نیست
 هر که عاقل بود به فصل بهار
 دامن از کار و یار بر چیند
 ساقی سیم ساق و سیم اندام
 با ندیمی و دلبری چون جان
 غم دل پیش یار گوید باز
 گاه بر قول چنگ دارد گوش
 ساقی آن جام دوستکام بیار
 دست من ده که دستگیرت باد
 فاش می گویم ای عزیزان فاش
 صبح تا شام در خراباتم
 در خرابات یار می جویم
 نه مقید به نام و ناموسم
 عاشق روی آن پریرویم

چنگ در چنگ بیدرنگ آور
 مطرب چنگ زن بچنگ آر یم
 شرح کن رازهای داودی
 یاربا ماست ، ما چه غم دار یم
 از کمال و کلام آگاهیم
 سر ما و آستان میخانه
 « تو و طویی و ما و قامت یار »
 عاشقی و شراب صافی بس
 بغلط عیب و خبط ما گو ید
 تکیه بر لطف بیشمار کنیم
 به من آور که سخت مستم مست
 بده ای ساقی آن می گلرنگ
 یک زمان گوش هوش با من دار
 در غم را به روی دل در بند
 خوشتر از ناز و نوش کاری نیست
 نکند غیر خدمت می و یار
 پای بید و چنار بنشیند
 مطرب نازنین چه ماه تمام
 بنشیند به پای سرو روان
 گله روز گار گو ید باز
 که کند نوش بانگ نوشانوش
 که شوی دوستکام و برخوردار
 باد بجا نیت ز بند غم آزاد
 مستم و رند و عاشق و قلاش
 شام تا صبح در مناجاتم
 در مناجات راز می گویم
 نه مقلد به زهد و سالوسم
 وان پری را در آب می جویم

از بد و نیک ، نیک آزادم
 خواجه را اگر غم جهان باشد
 سود دنیا همه ز یانش باد
 بده ای ساقی آن می باقی
 مطربا چنگ و ارغنون بنواز
 اهل دل در جهان نمی بینم
 هر که دعوی مهر بانی کرد
 کس به راه وفا نمی پوید
 نیست یک دل که یک جهت باشد
 در کسی بوی آشنایی نیست
 نه کسی مشفق غریب و فقیر
 خواجه غافل مباش از درویش
 « تا توانی درون کس مخراش »
 « کار درویش و مستمند برآر »
 « کاندرا این راه خارها باشد »
 بده ای ساقی آن می پر حال
 که بنوشم به ناله دف و نی
 مطربا ساز کن نوای عراق
 کو فریدون ؟ کجاست کیخسرو ؟
 ای بسا کیقباد و کی کاووس
 کو سیاوش و رستم دستان ؟
 گر تو اسکندری و گر دارا
 ورتو اسفندیار و ضحاک
 اعتباری به کار عالم نیست
 ورتو جهان فتنه غم انگیزد
 ما و مطرب به یکدگر سازیم
 مدعی گر جفا ای ما خواهد
 ما که از جور و ظلم بیزاریم

غم دنیا نمی خورم شادم
 سر سودای این و آن باشد
 گو بخور غم که نوش جانش باد
 تا کنم عرض حال مشتاقی
 ای مغنی بساز خویش بساز
 همدم مهر بان نمی بینم
 آخر الامر سر گرانی کرد
 همه کس پی حساب می گوید
 خاطر یار خویش نخرشد ...
 طاعت خلق جز ریایی نیست ...
 همه مشغول حيله و تزویر
 گوش کن تا چه گفته اند زین پیش
 مشفق و مهر بان و مردم باش
 تا ترا نیزهم بر آید کار
 هم ترانسیز کارها باشبد
 که از او اهل دل رسد به کمال
 که خلال است عاشقان را می
 تا دهم شرح روزگار فراق
 ساقیا جام جم بده ، بشنو
 که جهان دید و دادشان افسوس
 همه رفتند ، جام می بستان
 می بیاور که می روی یارا
 تا نگه می کنی کف خاکی
 عمر ما نیز بیش یکدم نیست ...
 فتنه سازد که خون ما ریزد
 سر غم را ز تن بیندازیم
 ستمی از برای ما خواهد
 از خود و خویش و یار ببر یدم ...

محتسب گر ستم کند بنیاد
 ما به یک جام می بوجه حساب
 دوش در صفت صفا بودم
 پرده داران خاص آن درگاه
 هر زمانی به پرده ای دیگر
 چون حجاب من از میان برخاست
 جان و دل هر دو هم نفس گشتند
 در چنان حالتی که می دانی
 پس آن پرده دلبری دیدم
 دل چه کرد این دلاوری بنیاد
 تا رخ یار نازنین دیدم
 هر که را فرصتی چنین باشد
 کی بهشت برینش آید یاد ؟
 من که آن یار مهر بان دارم
 به رقیبان عذاب خواهم داد
 باده ناب نوش خواهم کرد
 خوش هوای است عاشقان امشب
 یار در جلوه است و ساقی نیز
 جان و دل هر دو نیز مدهوشند
 صحبت خاص و مجلس ز بیاست
 ساقیا جام جم به دستم ده
 مطربا ، ساز خرمی بنواز
 ما که بیرون ز هفت افلاکیم
 ما که از عرش و فرش بیرونیم
 بده آن آب پاک آتشناک
 روی در بحر لا مکان آرم

دل ما راز غم کند نا شاد
 محتسب را کنیم مست و خراب ...
 با که گویم که در کجا بودم
 هر زمان می زدند بر من راه
 من دیگر آمدم ز پرده بدر
 در پس پرده کار دل شد راست
 بنده بگذاشتند و بگذشتند
 پرده ای ماند پیش عمراف
 پرده برداشتم نترسیدم
 بجان و دل یافتند کام و مراد
 از خود و یار بیریدم ...
 وان چنین یار نازنین باشد
 وز بیاد آورد ، حرامش باد ...
 چه غم از طعن دشمنان دارم
 مدعی راجواب خواهم داد
 بانگ قانون بگوش خواهم کرد ...
 شب وصل است عارفان امشب
 مطرب اینجاست و عمر باقی نیز
 اهل مجلس تمام خاموشند
 یار اینجاست کام دل اینجاست
 سر آن زلف یار دستم ده
 غلغلی در سپهر و چرخ انداز
 از چه محبوس خانه خاکیم
 در سرای گل از چه محزونیم
 تا که چون باد برپرم زین خاک
 هفت افلاک ز یر ران آرم ...

من دانیال نامه لخواجة بخارایی • فی غدر دنیا :

فلک غیر از دلازاری ندارد	به کس هر گز سر یاری ندارد
اگرهم مـ کند يك چند یاری	چه سود ، اما ندارد پایداری
وفاگریك دو روزی می نماید	به روز چاروم و پنجم نیاید
زباغ آرزو يك گل نچیسده	بسان غنچه جانش شد دریده
نکرده میوه ای نخل مرداش	فلک بریاد همچون گاه دادش

ص ۲۹۳

وهذه قصيدة « دستم بگیر » من اشعار « بابائی بن لطف » او « الیا » :

گویم دو بیتی این فقیر	از بهر الیای وزیر
تا یا شدم او دستگیر	یا الیا ، دستم بگیر
طاووس باغ مرحمت	سیمرغ بـرج معرفت
رهـدار راه آخرت	یا الیا ، دستم بگیر ..
اندر سرم غوغای تو	اندر دلم سودای تو
هرجاکه بینی جای تو	یا الیا ، دستم بگیر ..
شهباز رب العالمین	معمار راه دات و دین
پیغمبر مرسل یقین	یا الیا ، دستم بگیر ..
در بحر عصیانم تباه	هستم چنین غرق گناه
از روی لطف کن نگاه	یا الیا ، دستم بگیر ..
یا رب به حق کوه طور	هستیم همه زنده به گور
دنیا گرفته ظلم و زور	یا الیا ، دستم بگیر ..
نور تو شمع عاشقان	ذات تو بر هر کس عیان
هستی تو پیدا و نهان	یا الیا ، دستم بگیر ..
یا الیا ، از در دریا	آمرزشی کو بنده را
بابائی بن لطف را	یا الیا ، دستم بگیر ..

ص ۲۰۲ - ۳۰۰

« المخطوطات العربية اليهودية »
(مميزات ونماذج لها)

بقلم

دكتور / شعبان محمد سلام
استاذ الأدب العبري المساعد
بكلية اللغات والترجمة بجامعة
الأزهر

"المخطوطات العربية اليهودية"

عندما استقر الحال باليهود في الأندلس خاصة ، وفي الدول العربية عامة تحت رعاية الشريعة الاسلامية وحمايتها . وعندما بدأوا يشعرون بالأمن والأمان في ظل الحكم الاسلامي ، وعندما لمسوا بأنفسهم أن الاسلام لا يفرق بين الناس ولا فضل لأحد على آخر الا بالتقوى وصالح الأعمال ، وبعد أن اطمأنوا على حياتهم وأعراضهم وأموالهم في الدولة الاسلامية التي عاملتهم بما نص عليه الدين الاسلامي القويم كأهل كتاب ، انصهروا في الحياة العامة في الدولة الاسلامية التي يستظلون تحت سمائها ، وشغلوا العديد من المناصب التي ارتقى اليها كل من أهله قدراته وعلمه توليها ، دون أن يكون للديانة دخل في شغلها ، فاذا بالوزراء من اليهود في الدولة الاسلامية مشغل في اسماعيل بن النجربة وزير الملك حبوس وابنه باديس بن حبوس . (١)

أصبحت اللغة العربية هي لغة اليهود الذين عاشوا في العصور الوسطى تحت الحكم الاسلامي ، واستعملها اليهود الشرقيون في كتاباتهم بعد أن فرضت نفسها على الأدب العبري والآرامية . وظهر في القرن الثالث الهجري أدب عربي يهودي ، كان أداة لنهضة يهودية في العصور الوسطى . (٢)

١ - اليهود في ظل الحضارة الاسلامية . د . عطية القرصى ص ١١٧

٢ - المصدر السابق ص ١٢٧ .

وكتب اليهود وألفوا في شتى فنون الآداب والعلوم باللغة العربية ، ذلك لأن اللغة العبرية لم تكن قادرة على التعبير عن مصطلحات ومفاهيم الفنون والعلوم الجديدة على الفكر واللغة العبرية وذلك يرجع الى سببين :

أولهما - أن اللغة العبرية توقفت ولم تعد لغة حديث وقيت كلغة صلاة ودين فقط ، فجمدت في ألفاظها وتعبيراتها عند هذا الحد .

ثانيهما - أن اليهود لم يكتبوا من قبل في العلوم العلمانية ، وكانت كل كتاباتهم تتعلق بالديانة والتفسير ، وكانت الكتابة في غير الأمور الدينية تعتبر عند هم نوعا مسن الإلحاد والكفر .

لذلك ، عندما أقدم اليهود على الكتابة في هذه العلوم التي لم يطرقوها من قبل ، اصطدوا بمشكلة اللغة . ومن البديهي أن يستخدموا اللغة التي يعرفونها والتي لديها القدرة على التعبير عن المفاهيم والمصطلحات الفنية الخاصة بالعلوم المختلفة ، ألا وهي اللغة العربية . وبديهي أيضا أن اللغة العبرية اذا كانت قادرة على التعبير عن هذه المفاهيم والمصطلحات ما كان اليهود ليترددوا لحظة في الكتابة بها لما لها في قلوبهم من قداسة .

لهذا بدأنا نرى مؤلفات وضعها اليهود باللغة العربية ، منها الفلسفية والطبية والرياضية والأدبية والنحوية وما الى ذلك . وأمثلة هذه المؤلفات كثيرة ، لعل من أشهرها وأبرزها كتاب " الحجة والدليل

في نصر الدين الذليل * الذي وضعه يهوذا اللاوي الذي يعتبر من أشهر شعراء اليهود في العصر الوسيط ، والذي ترجمه ابن تيمون فيما بعد الى اللغة العبرية باسم الخزري . وهو كتاب فلسفي ديني يحاول مؤلفه أن يثبت أن الدين اليهودي - الذي أطلق عليه الدين الذليل - قد ثبت أنه أفضل الأديان ، ودليله على ذلك تهود ملك الخزر واعتناقه اليهودية بعد أن استمع الى قصص مسيحي وشيخ مسلم وفيلسوف يوناني^(١) ولم يقتنع بما قالوه ، واقتنع بقوله الحبر اليهودي فتهود .

وكتاب " المحاضرة والمذاكرة " الذي وضعه موسى بن عزرا ، الذي يعتبر أول ناقد أدب يهودي على الإطلاق ، والذي يتحدث فيه عن صناعة الأدب والشعر عند العرب واليهود ، مؤكدا على أن الشعر عند العرب كان من الأمور الطبيعية وعند سائر الشعوب من الأمم مسرور الطبيعة ، كما تحدث فيه عن فنون البلاغة بالنقد والمقارنة .

ثم هناك مؤلفات موسى بن ميمون ورسائله الطبية العديدة التي كتبها باللغة العربية . وتفسير سعدى الفيومى للعهد القديم السنى تأثر فيها بالفلسفة الاسلامية ، فضلا عن مؤلفاته اللغوية . . . الخ

وأبرز مثال على اشتغال يهود الأندلس بالعلوم العربية ، الشعر الجميل الذي نظمه الشاعر اليهودي الأندلسي إبراهيم بن سهل

١ - كانت الفلسفة اليونانية في العصر الوسيط ذات مكانة عالية بين المفكرين . ووضعها المفكرون الذين لا ينتمون الى الأديان السماوية على نفس درجة الدين .

باللغة العربية ^(١) ، وهو شعر رقيق على درجة عالية من العذوبة والبلاغة .

كتب هذه المؤلفات باللغة العربية ، ولكنها نسخت بالقلسم العبرى - غير القلم العبرى المربع . ونستطيع أن نقول عن هذا الخط أنه مزيج من الخطين العربى والعبرى . فقد أخذ عن الخط العربى تشبيك الحروف ببعضها ، وهو الأمر الذى لا تعرفه العبرية ، وتحوير بعض الحروف العبرية حتى تكاد تكون عربية خالصة ، ومن يطلع على هذه المخطوطات يستطيع أن يلمس ذلك بيسر .

ومن أمثلة هذه الحروف التى نعتبرها عربية أكثر منها عبرية :

حرف الفاء : כ كما فى פאסטמאר (فاستمار) ^(٢)

حرف اللام : ל كما فى (لفظ) ^(٣)

حرف الدال : ד كما فى (يدل) ^(٤)

حرف النون : נ كما فى (النمط عندى) ^(٥)

وأبرز ما يميز هذا الخط الاصطلاح على كتابة " ال " ، فهى تكتب مشبوبة بشكل خاص لا نجده فى العربية أو العبرية إذ يكتب " ג " كما فى كلمة פאסטמאר النمط .

-
- ١ - انظر ديوان ابن سهل الاندلسى .
 - ٢ - السطر الرابع ص ٢٤٣ ، المحاضرة والمذاكرة (منشور بالمقال)
 - ٣ - السطر الـ ١١ ص ٢٤٣ ، المحاضرة والمذاكرة (منشور بالمقال)
 - ٤ - السطر الأخير ص ٢٤٧ من كتاب المحاضرة (منشور بالمقال)

ومن الأُنباء التي أخذها القلم العبرى الخاص بالمخطوطات

ان تشبه اليهود ، من الخط العربى :

أ - علامة المد العربية ، مثل :

עלולמך العلماء (١) כדך قرآن (٢)

ب - حركات التشكيل العربية (الفتح ، الضم ، الشدة ،

التنوين) كما فى :

דֹם ذم (٣) جواد (٤)
כֹּף ألفا (٥) أفسر (٦)

ج - من المعروف أن الابجدية العبرية تقل ستة حروف عن
الأبجدية العربية وهي : ث خ ذ ض ظ غ . ولما
كانت المخطوطات العربية قد كتبت بالقلم العبرى ، نشأت
الحاجة الى ادخال هذه الحروف عند الكتابة لوجودها
فى المفردات العربية ، فاستطاع الناسخ اليهودى أن يجد
الحل مستعينا بالأبجدية العربية ، فيز بين الظاء والظاء
والصاد والضاد بالاعجام أو الاهمال كما فى :

١ - أو السطر الخامس ص ٢٤٧ ، المحاضرة (منشور بالمقال) .

٢ - ص ٢٥٣ ، المحاضرة والمذاكرة .

٣ - عن ٢٨٣ ، المحاضرة والمذاكرة . ٤ - ص ٢٧٢ ، المحاضرة .

٥ - عن ٢٥٣ ، المحاضرة .

٦ - السطر الرابع من المخطوط العراقى ص ١ (منشور بالمقال) .

נִצַּח نظر (נ = ظ) (١)
 הַצִּיחַ الضعيفة (צ = ض) (٢)

أما حرف الغين فلم يتبع الناسخ الاندلسي الطريقة السبتي
 اتبعها مع الحرفين السابقين ، فهو لم يستخدم حرف ال "ع" بمسند
 وضع نقطة فوقه كما فعلت العربية ، بل استخدم حرف الجيم (ג) الذي
 اذا جاء مهملًا نطق "غين" مثل : גַּלְגַּל صغيرا ، واذا جاء
 معجما نطق "ج" مثل : גִּלְגִּל לرجل (٣) .

وعن الحروف الثلاثة الأخرى "ث ، خ ، ذ" فهي على النحو
 التالي :

* الثاء ، حرف التاء العبري ، الذي اذا لم توضع فوقه نقطة
 نطق "ت" ، واذا وضعت فوقه نقطة نطق "ث" مثل :
 תִּאכְלוּ (أأكلوا) واستوثق (٣)

* الذا ، حرف الدال العبري ، ينطق "ذ" اذا وضع
 فوقه نقطة مثل :

זֶלֶךְ ذلك דָּזֶה هذه (٣)

* الخاء ، حرف الكاف العبري ، اذا وضع فوقه نقطة ينطق
 "خ" مثل :

חֲכָמִים وأخبارها (٣)

-
- ١ - السطر العاشر ص ٢٤٧ ، المحاضرة (منشور بالمقال) .
 - ٢ - السطر الثالث ص ٢٤٧ ، المحاضرة (منشور بالمقال) .
 - ٣ - א, ש, הלקי ; ספר העיונים והדיונים , ע' 66 ;

واذا وردت هذه الحروف الثلاثة بدون نقطة فوقها

فإنها تنطق : " ت ه د ك " على التوالي .

وقد لاحظت أن الناسخ الأندلسي لا يلتزم

بوضع النقطة دائما مع هذه الحروف الثلاثة ، معتمدا

على معرفة الحرف من سياق الكلام والمعنى .

أما الناسخ العراقي فقد خالف زميله الأندلسي

في حرفي الكاف والجيم على النحو التالي :

* " الكاف " عنده حرف الكاف العبري فوقه نقطة - وذلك

على عكس الأندلسي - وإذا ورد بدونها ينطق " خ "

مثل : כפר الخيرة (١)

כפר الكتاب (٢)

* " الجيم " عنده حرف الجيم العبري فوقه نقطة ، مثل

الأندلسي ، أما إذا وضع فوقه شرطة مائلة فإنه ينطق

" غ " ، والأندلسي يتركه بدون أي علامة مثل :

גז الغاز (٣)

גת بالفتين (٤)

גח يحتاج (٥)

١ - السطر التاسع من المخطوط العراقي ص ١ (منشور بالمقال)

٢ - السطر ١١ " " " " ص ١ " "

٣ - السطر ٦ " " " " ص ١

٤ - أول السطر ١١ من المصدر السابق

٥ - أول السطر العاشر من المصدر السابق .

ولا يميز بين التاء والتاء ، مثل :
 התחלה (١) التامة
 תחלה (٢) ثوبا

ويختلف الناسخ الأندلسي مع الناسخ العراقي في كتابة حرف
 الألف ، فهو عند الأندلسي כ وعند العراقي ח ، وفيما عدا
 هذه الخلافات يتفق الاثنان في كل شيء .

د - وضع نقطتان فوق التاء التي هي تاء مربوطة في لغتها
 العربية ، مثل :
 באבא (٣) باجاجة
 באבא (٤) الطبقة

وأهم ما تتميز به المخطوطات العربية التي كتبت بالقلم العبري :
أولا : لا توجد همزات فوق الياء أو الواو أو على السطر ، سواء
 وسط الكلمة أو في نهايتها ، ويكتفى الناسخ بالياء أو الواو
 للتعبير عن الهمزة التي فوق الياء أو الواو ، أما المفردة
 فلا يعبر عنها بشيء ، وبالذات إذا وقعت في آخر الكلمة ، مثل :

١ - أول السطر ١٢ ، م عراقي (منشور بالمقال)

٢ - السطر قبل الأخير ، م عراقي (ص ١)

٣ - السطر الثالث ص ١ ، م عراقي

٤ - ספר העינות והדינות , ע' 66 ;

الشيء (١)	אשר
سامه (٢)	מאנה
غلوائه (٣)	זלזאיה
يسعودى (٤)	יורדי

ثانياً : تحتوى المخطوطات على كم لا بأس من التعبيرات الستى

يستخدمها الكتاب المسلمون فى مؤلفاتهم ، مثل :

* بسم الله الرحمن الرحيم - عونك يارب (٥)

* أسعدك الله (٦)

* عليه السلام ، رحمه الله ، الله تعالى .

* أما على أثر حمد الله الذى لا حول الا منه ولا قوة الا

من لدنه ... (٧) .

* بمشيئة الذى بيده القوة والحول (٨)

* عليهم جميعا الرخة والسلام من الله (٩)

١ - ספר העינות והדינות, ע' 68;

٢ - السطر ١٣ ص ٢٤٣ من مخطوط المحاضرة (منشور بالمقال)

٣ - السطر الأول ص ٢٤٧ من المصدر السابق

٤ - السطر الثانى ص ٢ من المخطوط العراقى (منشور بالمقال)

٥ - مخطوط الامراض الحادة لابوقراط " (منشور بالمقال)

٦ - السطر الثانى ص ١ من المخطوط العراقى (منشور بالمقال)

٧ - ספר העינות והדינות, ע' 2;

٨ - שם, ע' 10;

٩ - שם, ע' 20;

* لا اله غيره ولا خير الا خيره *

✽ ان شاء الله تعالى وحده لا شريك له (١)

* كملت بحمد الله وعونه - كمل والله الحمد (٢) .

ثالثا : تحتوي هذه المخطوطات على مختصرات عديدة ، فيضع الناسخ

نقطة فوق الكلمة التي اختصرها ، ونستطيع أن نقسمها إلى

ثلاثة أنواع :

أ - مختصرات لتعبيرات عربية ، مثل :

يَا كَلْبُ عَلَيْهِ السَّلَامُ

עַ אֱלֹהִים וְאֵלֶיָּהּ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالرَّحْمَةُ

אללה תע الله تعالى

رحمة الله عليه أو " رضى

والله اعلم

רח (ר) אלה رحمه الله

רחמי אללה رحمه الله

ب۔ اختصار لکلمات عربیہ ، مثل :

בְּקֹרָה, בְּקֹרָה = כְּקֹרָה, כְּקֹרָה, כְּקֹרָה, כְּקֹרָה (בְּקֹרָה)

כַּמֶּה = כִּשְׁלֹשׁ קִרְבִּים — כִּמְנָה קָא

מת = של

ו - ספר העיונים והדיונים, ע' 222 ;

310 'y ,uw _ 2

جـ - اختصار لكلمات وتعابير عبرية ، مثل :

ז = מר سيد , ז = רבי رابى , ז = זבוב دم , الخ

أما العبارات فهي إما أن تكون اختصاراً لفقرات من العهد القديم بعد أن يذكر الكاتب أول الفقرة كاملاً ويختصر

كلماتها الأخرى ، مثل : יאכל בדי עודו יאכל

ב ז ז = יאכל בדי עודו יאכל בדי

בכור موت ; (أيوب ١٨/١٣)

أوعبارات دعاء عبرية مثل :

* ירושלים עיר הקדש תב במ (تبنى بيهود) ;

* ז ב מ = נפשו בנחת תלין ;

* ז ל = זכرون (زكرون) لبرכה ;

د - إذا وردت عبارة " قال شاعرنا " فانه يقصد الشاعر اليهودى

وإذا وردت عبارة " قال شاعرهم " فانه يقصد الشاعر العربى

أما إذا قيل " وفى النص " فانه يقصد ماورد فى العهد

القديم . وإذا اقتبس بعض فقرات من العهد القديم فسمان

الناسخ غالباً ما يكتبها بالخط المربع .

ومن نماذج هذه المخطوطات ما يلى :

(בתים משיר "ברק אשר עינו
בעין ברקת", לבן בכירול)

שימונה בעין אשר זמני כמין מדיה בעי
המוריס
וקח פי מפה חזק
א נרא עלי אריא
ברק אשר עינו בעין ברקת שלמה לעב
החיים מדיה
וסקוד ערועה הבטנים ואסודי העב
לעלה יהיה עדיה
ברק ברק ליהודים שלמה ויעזר
מגיד דוסק
עב לעבד לא מודה עי חיה רוס
היה סוקל

صفحة من ديوان سليمان بن جبيرول • وهو مخطوط من
القرن الحادي عشر أو الثاني عشر الميلادي • موجود
بمكتبة جامعة كمبرج • مجموعة تيلور شختر :

T-S 13 K 4/1 FOL. 2b

من الملاحظ أنه عندما كان ينظم الشعراء الأندلسيون اليهود
أشعارا بالعبرية ، كانوا يقدمون لها بالعربية ويذكرون المناسبة التي
قيمت فيها على النحو الذي نراه في صورة مخطوط ديوان سليمان بن
جبيرول . وفي ديوان ابن المزامير لصويلى بن التجريفة وغيرهما .
وفيما يلي نقل ماورد في الصورة المرافقة الى الخط المربع واللغة
العربية :

ישימוני בעון אנשי זמני, כמו אריה בעיני
השורים ;

وله في صفة تهطيل
الندا^(١) على الرياض:

ברק אשר עיני בעין ברקת, שלחה לבנת
ההדס מינקת ;
ופקוד ערוגת הבשמים ואסור , מעב
לבלתי מהיה נמקת ;
כדוק ברק אל ההדס כי שלחה , ומעמד
מנגדך דופקת ;
עב לעבר לא אותה עד רותה , נפש ערוגה
היתה שוקקת ;

" نموذج من المخطوطات العربية العراقية
بالقلم العسبري "

בְּשֵׁם הַיָּיָב חֲכָמָה לְחַבִּימִין
 מִן טַעַם לִיעָה בִּינָה
 סֵלֶה מִן יִשְׂרָאֵל בְּמִלְחָמָה לְמַלְכָּא וְיִכְרִי לְמַלְכָּא
 בְּיָמָיו לְמַלְכָּא מִן חֲכָמִים לְכָל טַעַם דְּהָיָה
 בְּיָמָיו וְיִשְׂרָאֵל מִלְחָמָה וְהַפְּרִיעַ לְמַלְכָּא
 וְכִשְׁרָא לְמַלְכָּא וְהַמְּחִיק מִשְׁנֵה בְּעַד מִלְחָמָה
 מִלְחָמָה מִן כְּלָמָה שֶׁמֶץ בִּינָה לְכָל טַעַם
 מִן לִיעָה לְכָל מִלְחָמָה מִלְחָמָה מִלְחָמָה
 יְחִיבֵהּ לִיעָה לְמַלְכָּא לְמַלְכָּא לְכָל טַעַם
 בְּיָמָיו לְמַלְכָּא בִּין לְכָל טַעַם וְהַמְּחִיק
 לְמַלְכָּא בְּעַד מִלְחָמָה לְמַלְכָּא
 לְמַלְכָּא מִן יִשְׂרָאֵל לְמַלְכָּא בְּיָמָיו
 מִן לְכָל טַעַם עַד וְעַתָּה כְּכֹן מִלְחָמָה
 נִכְרַח מִן לְמַלְכָּא לְמַלְכָּא לְכָל טַעַם
 לְמַלְכָּא מִן לְמַלְכָּא לְמַלְכָּא לְכָל טַעַם
 פִּיבִי לְמַלְכָּא לְמַלְכָּא לְמַלְכָּא

الصفحة الأولى من مخطوط شرح سفر الجامعة ، موجود
 في مكتبة بود ليسان باكسفورد ، برقم ٢٧٤ .

(نقل المخطوط الى القلم العرسى)

בשם יהיב חכמתא לחכימין

ومن دعا ليديعى בינה

سألت أعزك الله باجابة السؤال فى خير الآمال
بصالح الأعمال أن أفسر لك كتاب "قوهيلست"
بنقله وشرح معانيه وتفصيل مجملته
وكشف الغازه وتحقيق مشكله بمعد ما
سمعت^(١) منى من كلام شاف فى نقل الكتب
من لغة الى أخرى وتفسير معانيها وما
يحتاج اليه الناقل المفسر لذلك من الخبرة
باللغتين^(٢) للمناسبة بين القولين • ومن المعرفة
التامة بالعلم الذى تضمنه الكتاب
المنقول حتى يقصد الناقل بقصده فى
ما نقل كما عرف وعقل فيكون كأنه
نزع عن المعنى المعقول فى الكتاب
المنقول من العبارة ثوباً وألبسه ثوباً
فيبقى المعنى المقصود بالتصريح •

١ - تصحيف فى النسخ • فهى فى المخطوط "سمعتنى"

٢ - كتبت بلام واحدة فى المخطوط •

المخطوط بالقلم العسبري

ושאשהיה מע אברהם אלמף והאדר
 לעברהיה פי שנה וא חדי פי דלק אשהיה
 פי מא עק וקל ולא יקר פי שנה בנ ולא
 בר פי שנה ודלק ענה ישכל וא
 לחכמה זל קלו פיה כל ימיהם פסוק
 אחד במדרש הוה זה בדאי וכל המלך
 הדי זה מחרת ומחרת אשה במדרש
 פי לכה ועברהיה ואמה המושג
 מענה ואשהיה וא חס אשהיה
 פי נפס אברהם פי שנה ואברהם
 ואשהיה ואברהם נללק מרב אשהיה
 אלהים פי אברהם אברהם פי שנה
 ואשהיה ואברהם פי שנה ואברהם
 מ אברהם אברהם במדרש פי שנה
 ואברהם ואברהם נללק מרב אשהיה
 ואברהם ואברהם נללק מרב אשהיה

(نقل المخطوط الى القلم العريى)

والاشارة مع اختلاف اللفظ والتجريد
العبارة فى النقل وان يؤدى فى ذلك الأمانة
فى ما نقل ونقل ولا يغير فى المعنى ولا
يبت فى الشرح وذلك ما يشكّل . وأن
الحكام ^(١) زل قالوا فيه כל המחרגם פסוק
אחד בצורתו הרי זה בדאי וכל המוסיף

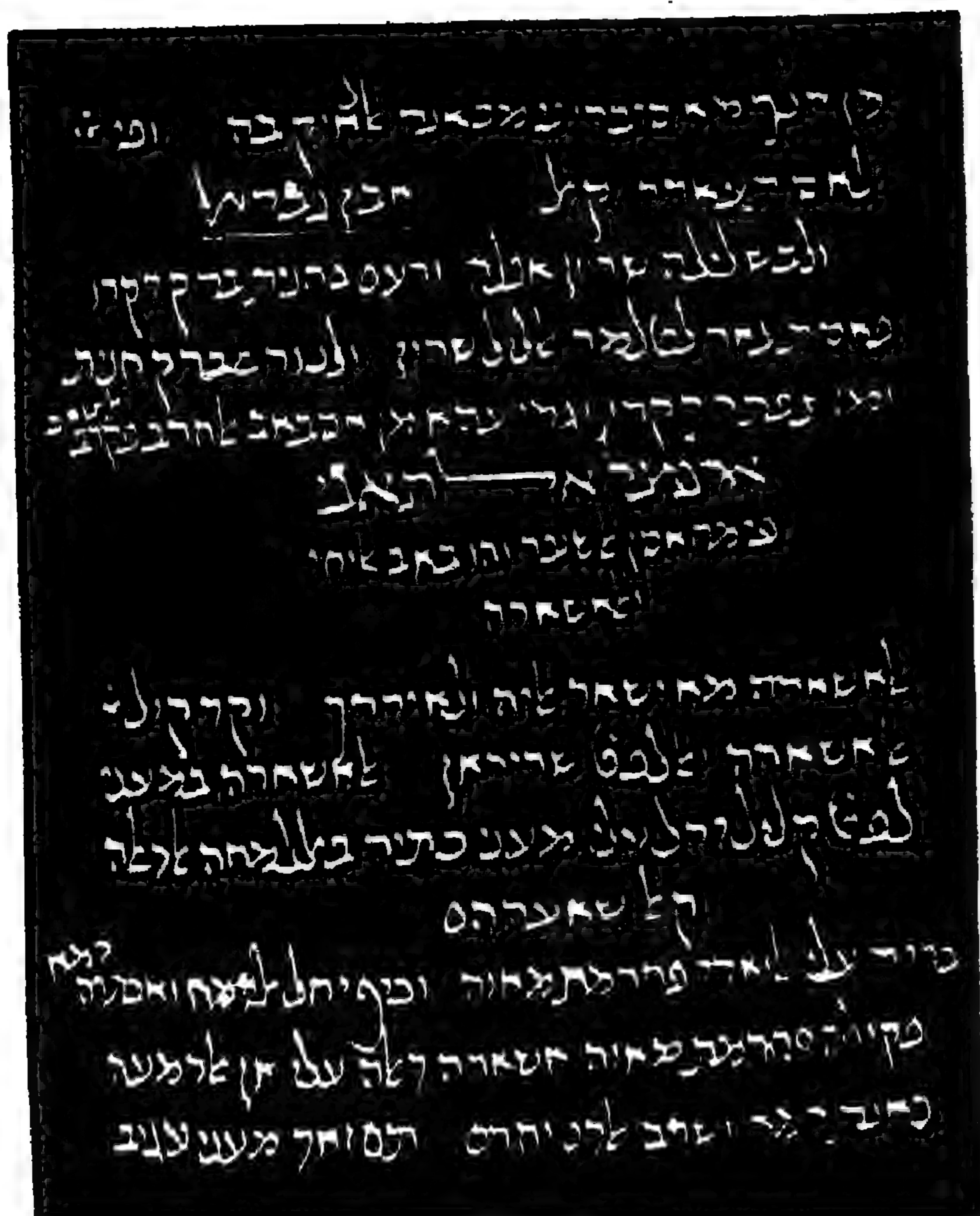
הרי זה מחרף ומגרף ^(٢) , أما בצורתו
ففى لفظه وعبارته ، وأما המוסיף ففى
معناه وإشارته . ومن حسن الصناعة
فى نظم الكلام فى النقل والتعليل
والإسهام والتوفيق لذلك من رب الغريزة
والإلهام ، فان اختيار الألفاظ فى النظم
والقافية والوزن يتبدل فى النقل ويحتاج
من الناقل الى غرامه بحسبه فى بضاعته
ومناعته ونمط كلامه الذى بحسبه
يكون التعليل فى الإلهام والتفهيم كما

١ - الحروف الأولى من זכרונם לברכה طيب الله ذكراهم

٢ - " كل من يترجم فقرة واحدة كما هى فانه يكون ظاهريا ، وكل من

يضيف فانه محرف ومجذف . "

نموذج من المخطوطات العربية الاندلسية
بالقلم العسبري



الصفحة ٢٤٣ من نسخة اكسفورد لكتاب المحاضرة
والذاكرة ، بمكتبة بود ليان برقم ٥٩٩ .

هناك مخطوطان للكتاب : مخطوط اكسفورد ونسخ في ٦٣٦ هـ (١٢٤٠ م)
ونسخة لسنجراد ونسخة في ٦٧٢ هـ (١٢٦٩ م)

” نقل المخطوط الى القلم العربى ”

ومن ذلك ما سيدرقى مكانه الا ليق به وفى
الاستعارة قال ابن جبريال (١)

ولبس ليلة شريون اظلمة / ودرعهم بحنيت برق دكر
فاستعار لظلمة الليل شريون ولنور البرق حنيت
ومن صفته ١٦٢٦ وجميعها من اسباب الحرب
فقرب الصواب

الفصل الثانى

فى محاسن الشعر وهو باب الوحي

والاشارة

الاشارة ما يشار اليه ولا يدرك وقد قيل
الاشارة واللفظ شريكان ، الاشارة بمعنى
لفظ قليل يدل على معنى كثير باللمحة الدالة

قال شاعرهم (٢)

بدوت على الوادى فحرمت مائه وكيف يحل الى ماء وأكثره دما
فقوله حرمت مائه اشارة دالة على أن الدم معسرة
كانت دما وشرب الدم يحرم ، ثم زاد معنى عجيب

١ — هو سليمان بن جبيرول الشاعر والفيلسوف اليهودى الاندلسى .

٢ — أى الشاعر العربى . وهو مهيار بن مرزويه الديلمى .

"נقل المخطوط الى القلم العربي"

سبيل غلواءه دون تثبيت • وما كان يستكتسم اللبس
عز وجل نبيه ويعلمه أنه مكتوم ثم يكشفه لمن هو
دونه بدرجات كثيرة على هذه الوجوه الضعيفة ولا
شك أنه سيد⁽¹⁾ ذلك قبل كونه على أيدي الجلسة من
العلماء كَمَقْ ومسכילי עם יבֿיֿנוֹ ואלכנאيات
مع الاشارات منه • فمنهم في سبيل الاجلال אל
יפל לב אדם עלי פריד לבך עליך, אם נשמרו
הנערים אך מאשה יריד איה נכני عنه באל נערים
فكان الجواب ויהיו כלי הנערים קדש, וכן מא
نظرین جبرיאל الى هذه الكناية , قال
ואיך תזרוק רחמיה לבגדי/ומגני נעורינו אפיקים⁽²⁾

أراد מגנינו ومثله אפס כי נאץ נאצת את
איבי יְיָ ומثله ובקש ירי מיד איבי דויד وهو
تأدب من يهوناتان والاشارة الى أبيه , ومن ههنا
النمط عندی דרשו יְיָ בהמצאו קרא בה קרוב;⁽³⁾

1 - מֶקְ اختصار " مثل قول "

2 - تصحيف وقلب مکانی بین الیم والحا' وصحتها דמחיר;

3 - קרא בה اختصار קראוהו בהיותו ;

صورة من كتاب طبي لأبقراط مع شرح جالينوس باللغة
العربية، وهي نسخة اندلسية من القرن الرابع عشر
الميلادي تقريبا . والمخطوط بالمكتبة الوطنية بباريس
برقم ١٢٠٣ .



” نقل مخطوط أبوقراط الى الحروف العربية ”

عونك يارب

بسم الله الرحمن الرحيم

المقالة

الأولى

كتاب الأمراض

حادثة لأبوقراط

شرح جالينوس

قال أبوقراط

الأعراض التي تعرض

للمرضى في كل واحد من الأمراض فقد أصابوا الذين كتبوا
الآراء المنسوبة الى أهل أتيندس فيما كتبوا منها وقد يقدر
أن يفعل هذا فيصيب فيه من كان أيضا ليس بطبيب متى فهم
عن كل واحد من المرضى فهم ما يجد من العلل . وأما
الأمور التي يحتاج الطبيب الى تعلمها مع هذه من غير أن يقولها
المريض فتركوا أكثرها على أن تلك الأعراض مختلفة في المرضى
المختلفين وبعضها قد يعظم عناؤه في الاستدلال .

قال جالينوس ” ليس انما كتبوا الآراء المنسوبة

الى أهل أتيندس لم يدعوا شيئا من الـ

قصيدة : " שיר ערש - تهنيدة مَنيل "

للشاعر اليهودي : " שאול טשרניחובסקי - شاول — تشيرنيخوفسكي "

(دراسة معجمية تحليلية مقارنة)

أعطاها الدكتور فايز فارس المحمد

جامعة اليرموك / اردن / الأردن

*** **

* مقدمة :

نالت الدراسات اللغوية حظاً كبيراً من عناية علمائنا الأولين ، فقد كرسوا لها جهوداً عظيمة قامت على اللحظ الذاتي introspection ، مستهدفة اللغة العربية وحدها ، من غير الاستعانة بالأداة المتطورة والمختبر العلمي الذي نلّ جوانب من الدراسات للعلماء المعاصرين .

لقد قامت جهود علمائنا الأقدمين على المنهج الوصفي ، فعنوا بدراسة العربية ، ولم يلجأوا إلى المنهج المقارن ، فربطوا بينها وبين لغة أو لغات من الأسرة اللغوية التي تنتمي إليها العربية . أمّا هذا المنهج المقارن فقد ازدهر في القرن التاسع عشر ، وكان دور علمائنا فيه محدوداً . حقاً ، لقد بدت إشارات لطيفة قليلة في الدراسات المستغنية التي قامت حول معاني القرآن الكريم والشعر العربي . وقد ألمحت هذه الإشارات إلى ما بين العربية واللغات المنتمة إلى أسرة اللغات السامية من وجوه الشبه والتباين ، وكثيراً ما كانت تدرج هذه الملحوظات العابرة تحت باب الدّخيل .

*** **

طريقة البحث :

سرف أمضي في البحث علي النحو التالي :

تعريف بالشاعر شاول تشيرنخوفسكي في سطور .

كلمة موجزة عن القصيدة - تهويده مهد .

ترجمة القصيدة المذكورة الي العربية ، محاولا - ما استطعت -

الالتزام التام بضمونها الأصلي ، ثم أجعل الترجمة العربية مقابل

النص العبري .

دراسة اللفظ مما تخيرت ، فأجعل معناه ، وابتين تركيبه ان كان مركبا

ومقارنة الأصول المعجمية العربية والعبرية ربطا وثيقا ، من الأصول السامية

الأخرى مسا رفيقا .

النظر ، من أجل ماتقدم ، في أهم استعمالات الألفاظ في العهد القديم

مطلقا بعد ذلك الي النظير العبري في النصوص فاعليا من اللغة

لايراد الشواهد القرآنية والشعرية والنثرية الأخرى .

*** **

* الشاعر :

هو " שְׂאוּל טְשֵׁרְנֶחֶוּפְסְקִי - شاول تشيرنخوفسكي " ، ولد سنة ٥٦٣٥ عبرية /

٢٠ آب ١٨٧٥م ، في قرية ميخائيلوفكي في شبه جزيرة القرم التابعة لروسيا القيصرية .

وفي سن الخامسة ، علمته خالته اللغة الروسية ، أما التوراة وقواعد العبرية فقد

تلقاها بعد أن أحتم السابعة من عمره عن أبيه الذي كان يهوديا مهتما بالتوراة،

وعن معلم خاص مشبع بالروح الصهيونية .

ولمّا بلغ الخامسة عشرة من عمره ، التحق بمعهد تجاري في أوديسا . وفي هذه

المدينة أمضى الفترة من ١٨٩٠ - ١٨٩١م ، وفيها وُطد صداقات مع أبناء جيله مثل

كلاوزنر وسلوشنس وغيرهما من حملة الأفكار الصهيونية والناطقين بالعبرية . وقد

دفعه ذلك إلى هجر اللغة الروسية والاهتمام بالعبرية ، فبدأ يقرض الشعر

بالعبرية في موضوعات الحب والطبيعة . وفي السابعة عشرة لصع اسمه في عالم الشعر

بقصيدته " משנן דפן - سمو النفس " .

وبعد أن أنهى دراسة التجارة ، اتجه إلى دراسة الطب في جامعة هيدلبيرغ ولوزان حتى سنة ١٩٠٧م . ثم عاد ليصبح طبيباً في الحكومة الروسية ، وفي الحرب العالمية الأولى عمل جراحاً في الجيش الروسي . وفي سنة ١٩٢١م ، غادر تشيرنخوفسكي روسيا إلى فنلندا ، ثم إلى الولايات المتحدة الأمريكية فعاش فيها فترة ١٩٢٨ - ١٩٢٩ ، واتجه أخيراً إلى فلسطين سنة ١٩٣١م ، حيث عمل طبيباً في مدارس تل أبيب .

خلف تشيرنخوفسكي ، منذ الرابعة عشرة من عمره حتى شهر قبل وفاته ، شعراً ذاتياً كثيراً ، ومنه خلف أعمالاً أدبية نقلها إلى العبرية من اللغات الأخرى . ومن أبرز هذه الأعمال ترجمة : الإلياذة ، والأوديسة ، وملحمة جلجاميش ، وعدد من أعمال شكسبير وموليير . كان تشيرنخوفسكي في شعره رومانسياً ظاهر التأثير بالثقافة اليونانية . وقد أضفى التناقض بين هذه الثقافة الوثنية والمعتقدات اليهودية شيئاً من الروعة على أعماله الأدبية .

مات تشيرنخوفسكي في القدس في ١٣ تشرين الأول ١٩٤٣م ، ونقل جثمانه إلى تل أبيب ليدفن إلى جانب الشاعر بياليك .

*** **

* القصيدة :

قصيدة "שיר לפרש - تهويدة مهد" . من شعر شاول تشيرنخوفسكي المبكر ، وهي مأخوذة من مختارات من شعره بعنوان "מבחר לבחי ספר ולעם" ، من إنتاج سنة ١٨٩٦م ، في الفترة التي عاشها في أوديسا من سنة ١٨٩٠ - ١٨٩٩م . وهو في هذه القصيدة يزرع بذور الفكر الصهيوني الصريح ، ويشير بأمال مشرقة لقومه ، تجسدت بعد خمسين في غياب وعينا وإدراكنا لحقيقة ما يُحاك حولنا ، وفي خضم جهلنا المطبق بالمستقبل المظلم الذي كان في انتظارتنا .

*** **
*** **

תְּהוֹרֵי מִשְׁכָּב

שִׁיר עָרֶשׁ

1. נָטְשׁוּ צִלָּלִים, דָּם צַפְרִים,
2. נִמְמָה, בְּנִי, אֶפְרוּחִי!
3. אֵל מִצְלָלִי-אֶפֶל תָּגוּר:
4. אִתָּךְ הֵן אֲנֹכִי.
5. יֵאוּר מִזְרַח, כְּנֹפֵי רָעִים
6. יִצְפְּצְפוּ וִירְצוּ,
7. יַחֲוֹר שַׁחַר, וּמִקְדָּם
8. יַעֲלֶה גַם שְׁמִשְׁנו.
9. עֲבָרֵי הַנֶּהָ, בְּנִי; אֵךְ זֶה הוּא
10. אֲשֶׁרָּךְ גַּם אֶסֹנֶךְ,
11. חֲטֹר גֹּזַע עִם-הַקְדוּמִים,
12. עַל הָעַמִּים גְּאוּנֶךְ.
13. עוֹדָךְ נָעַר: תִּגְדֹּל, תִּדְעַ
14. גְּדוּלוֹת עִמָּךְ פֶּעַל,
15. אִז תִּבְיָנָה נִצְרוֹת יִפְעַל
16. עַת שְׁמִשְׁנו יַעֲלֶה.
17. גִּבֹּר תִּהְיֶה - יָד אֲכַזְרִים
18. תִּהְיֶה בָךְ, אֶפְרוּחִי,
19. עַד לֹא תִדְעַ נִמְמָה, שְׁקָטָה,
20. אִתָּךְ כִּי אֲנֹכִי
21. נִמְמָה, בְּנִי, הַיּוֹם כִּי פָנָה,
22. חֲשֹךְ יַעֲטִרְנָה.
23. אֵל מִצְלָלִי-אֶפֶל תָּגוּר:
24. יַעֲלֶה גַם שְׁמִשְׁנו.
1. ۰۱ اِنْتَشَرَتِ الظَّلَالُ، صَعَتِ الطَّيُورُ،
2. ۰۲ فَهَجَعَةً، يَا بُنَيَّ، يَا فَرُخِي!
3. ۰۳ لَا تَسْكُنْ أَعْمَاقَ الدَّيْجُورِ،
4. ۰۴ فَمَعَكَ هُنَاكَ نَا... ۰۰۰
5. ۰۵ سَوْفَ يَفِيءُ الشَّرْقُ، وَالطَّيُورُ الْمَغْرِبُ
6. ۰۶ سَوْفَ تَسْقُوقُ وَتَسْدَحُ بِالْغِنَاءِ.
7. ۰۷ سَيَنْبَلِجُ الْفَجْرُ، وَمِنْ الشَّرْقِ.
8. ۰۸ سَوْفَ تَعْلُو أَيْضًا شَمْسُنَا!!!
9. ۰۹ إِنَّكَ عِبْرِي، يَا بُنَيَّ، وَلَكِنَّ هَذَا
10. ۰۱۰ سَعْدُكَ، وَهَذَا أَيْضًا شَقَاؤُكَ..
11. ۰۱۱ نَحْنُ جَذَعٌ مِنَ الشُّعُوبِ الْقَدِيمَةِ أَنْتَ،
12. ۰۱۲ وَعَلَى الْأُمَمِ مَفْخَرَتُكَ...
13. ۰۱۳ مَا زِلْتَ غَضًّا، سَوْفَ تَكْبُرُ وَتَعْرِفُ
14. ۰۱۴ أَمْجَادًا فَعَلَهَا شَعْبُكَ...
15. ۰۱۵ حِينَئِذٍ سَتُخْفِئُ أَسْرَارًا سَيُفْعِلُهَا،
16. ۰۱۶ حِينَ تَعْلُو شَمْسُنَا!!!
17. ۰۱۷ بَطُلَ أَنْتَ، وَأَيْدِي الْجَفَا...
18. ۰۱۸ سَتَعْتَدُ إِلَيْكَ، يَا فَرُخِي..
19. ۰۱۹ وَحَتَّى لَا تَعْرِفَ هَجَعَةً،
20. ۰۲۰ مَعَكَ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ أَنَا!!!
21. ۰۲۱ نَوْمًا، بُنَيَّ، فَالْيَوْمَ قَدْ انْقَضَى،
22. ۰۲۲ وَالظُّلَامُ قَدْ لَفَّسَنَا...
23. ۰۲۳ لَا تَسْكُنْ أَعْمَاقَ الدَّيْجُورِ:
24. ۰۲۴ فَسَوْفَ تَعْلُو أَيْضًا شَمْسُنَا.

25. נִדְדַּד תִּהְיֶה בְּמִל־תִּבֵּל.
26. אֶף מוֹלֶדְתָּה אַחַת.
27. זֹאת אֵל תִּשְׁכַּח: נֶסֶף - 'צִיּוֹן'
28. עַד רִדְתָּה שָׁחַת.
29. אִם גַּם יֵאָחַר יוֹם הַנְּאֻלָּה.
30. יִצְעַד שְׁעַל-שְׁעַל.
31. אֵל תִּנְאֹשׁ, אֲסִיר-תִּקְוָה:
32. עוֹד שְׁמִשְׁנו יַעֲלֵ.
33. עַל הַיַּרְדֵּן וּבַשָּׂרוֹן
34. שָׁם עַרְבִיִּים חוֹנִים.
35. לָנוּ זֹאת הָאָרֶץ תִּהְיֶה!
36. גַּם אַתָּה בַּבּוֹנִים!
37. וַיּוֹם יִקְוֶמוּ נוֹשְׂאֵי-דָגַל.
38. אֵל תִּמְעָלָה מַעַל:
39. אֶל כְּלִי-זִינָה בַּבּוֹרִים -
40. כִּי שְׁמִשְׁנו יַעֲלֵ!
25. سَتَكُونُ مُشْرِدًا مِلَّ الدُّنْيَا ،
26. لَكِنَّ وَطَنَكَ وَاحِدٌ
27. هَذِهِ لَا تَنْسَهَا : شِعَارُكَ "صهيون"
28. إِلَى أَنْ تُنْزَلَ الْقَبْرِ.
29. وَأَيْضًا ، إِنْ يَتَأَخَّرَ يَوْمَ التَّحْرِيرِ ،
30. فَانْتَ يَسِيرُ خُطْوَةً خُطْوَةً .
31. فَلَا تِنَاسْ ، أَيُّهَا النِّعَمُ بِالْأَمَلِ :
32. فَكَمَا زَالَتْ شَمْسُنَا تَعْلُو .
23. عَلَى الْأُرْدُنِّ وَفِي السَّهْلِ السَّاحِلِيِّ ،
24. هُنَاكَ عَرَبٌ يُخَيِّمُونَ .
25. لَنَا هَذِهِ الْأَرْضُ سَتَكُونُ !!!!!
26. وَتَكُونُ أَنْتَ أَيْضًا مِنَ الْبُكَنَاءِ !
27. وَيَوْمَ يَهْبُ حَامِلُو الرَّايَةِ ،
28. لَا تَخْطِئْهَا اخْتِلَاسًا :
29. إِلَى أَسْلِحَتِكَ يُطَوَّلُكِي -
40. حَيْثُ إِنْ شَمْسُنَا تَعْلُو ! !

- אודיססא (רוסיה) 1896 מ

אודיססא (רנסיה) 1896

1. עֶרֶשׁ :

من الأسماء السيفولية في اللغة العبرية ، وتعني : فراش ، مهد ، سرير . وقد وردت في الساميات الأخريات ، فمن ذلك في الآشورية : irsu " سرير " ، وفي السريانية : كُوصَل وفي التدمرية : عرשא^١ .

ومن استعماله في العهد القديم بمعنى الفراش :

" בֶּן דָּנְיֵלוֹ בָּנִי דְשָׂאֵל הַיִּשְׁכָּיִם בְּשִׁמְרוֹן בְּפֶאֶחַ מִצָּה וּבְדִמְשֵׁק עֶרֶשׁ :

هكذا يُنتزعُ بنو إسرائيل الجالسون في السامرة في زاوية السرير وعلى دِمْقَسِ الْفِرَاشِ^٢ .

وقد شكلت العين بالقامص - الفتحة الطويلة - بسبب الوقف .

وأضيفت الكلمة إلى يا المتكلم في قوله :

" כִּי-אֶמְרָתִי תִּנְחַמְנִי עֶרְשִׁי ، וְשָׂא בְשִׁיחִי מִשְׁכְּבִי :

إِنْ قُلْتُ فِرَاشِي يُعْرِينِي ، مَضْجَعِي يَنْزِعُ كُرْسِي^٣ .

فعادت صيغة " فعل " إلى بناء هذا الاسم السيفولي عند إضافته إلى الضمير . كما

عان إلى هذه الصيغة في إضافته إلى ضمير الغائب في قوله :

" הִנֵּה עֶרְשִׁי עֶרֶשׁ בְּרָזָל :

هؤُذا سريره سرير من حديد^٤ .

ويقابله في العربية " عرش " ، على " فعل " كذلك ، وقد يقابله في المعنى " عريش " فالعرش سرير الملك ، قال تعالى : ﴿ وَرَفَعَ أَبُوهُ عَلَى الْعَرْشِ ﴾^٥ ، والعرش : بناء من

قضبان يرفع ويوثق حتى يظل ، وهو أيضا شبه الهودج يتخذ للمرأة تعقد فيه على بعيرها .

ويقال لسقف البيت " عرش " ، قال الله تعالى : ﴿ قَبِي خَاوِيَّةٌ عَلَى عُرُوشِهَا^٦ ، والمعنى

أن السقف يستقر ثم تنهافت عليه الجدران ساقطة . فالعرش هنا جمع " عرش " ، وقد يجمع

العرش على " عروش " ، قال القطامي :

(طويل)

وَمَا لِمَثَابَاتِ الْعُرُوشِ بَقِيَّةٌ إِذَا اسْتُلِّ مِنْ تَحْتِ الْعُرُوشِ الدَّعَائِسُ^٨

2. צַפּוֹר י ם :

هي جمع צפּוֹר أو צפּוֹר بمعنى "طائر"، وهي في الآشورية: *isṣuru* و *sapāru* تعني الصيحة^١.

وهذا الاسم في العبريّة قد يذكر أو يؤنث . فمن تذكيره قوله :

" צַפּוֹר בּוֹיֵד עַל-גֶּגֶג :

كُصْفُورٌ مُتَفَرِّدٌ عَلَى السَّطْحِ^١ .

وهو في العبريّة الحديثة مؤنث ، ومن تأنيثه في العهد القديم قوله :

" חֲבֻנִית כָּל-צִפּוֹר כָּנָף אֲשֶׁר תְּעוֹף בַּשָּׁמַיִם : ١١

شِبْهَ طَائِرٍ مَا ذِي جَنَاحٍ وَمَا يَطِيرُ فِي السَّمَاءِ^١ .

ويجمع على צפּוֹרִים في الحالين ، ومن ذلك :

" וְלָקַח לַמִּטְהָר שְׁתֵּי-צִפּוֹרִים חֲסִידַת טְהוֹרֹת :

وَيُؤْخَذُ لِلْمُتְطَهِّرِ عَصْفُورَانِ خَبَّانٍ طَاهِرَانِ^{١٢} .

فما أضيف الى الجمع مؤنث ، والمفتان اللتان صفانه بعده مؤنثتان لتأنيثه .

وَالْعُصْفُورُ في العربية : طائر ذكر ، والآنثى بالهاء^{١٣} .

وقال ابن فارس : العصفور طائر ذكر ، العين فيه زائدة ، وإِنَّمَا هو من المفسر^{١٤}

الذي يصفه في صوته .

وأرى أن " الْعُصْفُور " ليست ببعيدة عن " الْأَصْفُور " بالهمزة ، فالعين أخت الهمزة^{١٥} ،

وقد تحلّ إحداهما محلّ الأخرى .

3. אֵפֶל :

هي الظلام، الحالك أو الدّيجور . وترادفها من العبريّة : חֹשֶׁה أو צְלָמוֹת ، أمّا
نقيضها إذا كانت لظلمة منتصف الليل فهو צְהָרִים * وَضَحَ النَّهَارَ، الظَّهْرُ^{١٦} ، ومن ذلك
في العهد القديم :

" لَا-תִירָא מִפֶּחַד לַיְלָה، מִחֹץ זְעוֹף יוֹמָם :

مَدְבַר פֶּאֶפֶל יְהִיָּה، מִקֶּטֶר יְשׁוּר צְהָרִים :

لا تَخْشَى مِنْ خَوْفِ اللَّيْلِ وَلَا مِنْ سَهْمٍ يَطِيرُ فِي النَّهَارِ،
وَلَا مِنْ وَبَاءٍ يَسْلُكُ فِي الدُّجَى ، وَلَا مِنْ كَهْلَاكِ يَفْسِدُ فِي الظَّهِيرَةِ^{١٧} :

وقد تشير اللفظة إلى ظلمات العالم السفلي . ومن ذلك :

" בְּטָרָם אֵלֶּה וְלֹא אָשׁוּב، אֶל אֶרֶץ חֹשֶׁה וצְלָמוֹת :

יֵרֵץ יַעֲפֹתָ כִּמּוֹ אֶפֶל، צְלָמוֹת וְלֹא סְדָרִים ; וַתַּפֹּעַ כִּמּוֹ-אֶפֶל :

قَبْلَ أَنْ أَذْهَبَ وَلَا أَعُودَ ، إِلَى أَرْضٍ ظَلَمَةٌ وَظِلِّ الْمَوْتِ،

أَرْضٍ ظَلَامٍ مِثْلَ دُجَى ظِلِّ الْمَوْتِ ، وَبِلَا تَرْتِيبٍ : وَلِإِشْرَاقِهَا مِثْلُ الدُّجَى^{١٨} .

وفي العبريّة : الْاَفْئُلُ وَالْاَفْئُولُ الْغُرُوبُ ، وَأَفْلَسْتَ الشَّمْسُ تَأْفُلُ وَتَأْفِلُ ، إذا غربت .

وكذلك القمر وسائر الكواكب^{١٩} ، قال تعالى : * فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ^{٢٠} * وقال :

* فَلَمَّا أَفَلَسْتَ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ^{٢١} * . وقال كثير عزة :

(طويل)

فَدَعَّ عَنْكَ سَعْدِي إِنَّمَا تُسْعِفُ النَّوَى

قِسْرَانِ الثُّرَيَّا مَرَّةً ، ثُمَّ تَأْفُلُ^{٢٢}

4. אָדָּכָי :

في العبرية صيغتان لضمير المتكلم المفرد يشترك فيهما المذكر والمؤنث ، هما : אָדָּכָי
و אָדָּכָי . وهو في الآشورية anāku ، وفي الفينيقية والوآبانية אָדָּכָי^{٢٣} ، حيث تلحق الكاف
ضمير المتكلم " أنا " . وتلحق التاء المضمومة (ت) الفعل الماضي في العربية ، والتاء
المكسورة (هـ) تلحق الفعل العبري الماضي عند إسنادهما إلى ضمير المفرد المتكلم . أمّا
في الحبشية فتلحق مثل هذا الفعل (-kū) ، فيقال : waladkū بمعنى " وَلَدْتُ " ، وهو
في العبرية : אָדָּכָי ، حيث نجد الكاف أبدلت تاء^{٢٤} .

وصيغة אָדָּכָי هذه أقدم استعمالا من صيغة אָדָּכָي ، فقد شاعت الأولى في الأوغاريتية
أكثر من الثانية ، بينما شاعت الثانية في العبرية أكثر من الأولى ، ولا عجب ، فالأوغاريتية
والعبرية من اللغة الكنعانية ، ولكن الأوغاريتية أقدمهما .

وقد استعملت אָדָּכָي في الأسفار القديمة من العهد القديم ، فمن ذلك :

" וְאֶדְכָּהּ כִּי-עִירָם אָדָּכָי וְאֶחָיָא :
فَخَشِيتُ لَأَنِّي عَرِيَانٌ فَاخْتَصَبَاتُ^{٢٥} " .

ولم ترد في الأسفار المتأخرة إلا مرة واحدة . في قوله :

" יְהוָה אֱדָי בְּלִי-פָשַׁע , יְהוָה אָדָּכָי :
أَنَا بَرِيءٌ ، بَلَا ذَنْبٍ ، زَكِيٌّ أَنَا^{٢٦} " .

وإنك لترى أن الصيغتين استعملتا معا في هذه الآية .

xxx xxx xxx

5. זָּפַף זָפַף זָפַף :

فعل مستقبل لازم من الماضي זָפַף الذى يقابل مضعف الرباعي العربي ، وقد أسند الى ضمير الغائبين ، ويعني : يُضَفِّفُونَ ، يُسْتَمِقُونَ ، يُزَقِّقُونَ ، وهو في الآرامية זָפַף^{٢٧} .
ويستعمل حقيقة للطير ليفيد ترديد أصواتها ، في مثل :
" וְלֹא הָיָה בְּיָדוֹ כָּנָף וּפֶה וּמִצְפִּיף :

וְלֹא يَكُنْ مَرْفُفَ جَنَاحٍ وَلَا قَاتِحَ فَمٍ وَلَا مُضَفِّفٌ^{٢٨} .
كما يستعمل مجازا في التعبير عن عويل المهزومين ، في مثل :
" כִּסּוּסֵי עֲגוּר בֶּן אֶצְפָּפָה . אֶהְיֶה כִּדְוָה :

כִּסּוּנוֹת מְרִצָּה הִכְדָּא אִמִּיחַ ، أَهْدِرُ كَحَامَةً^{٢٩} .

وقد ترد لما ينسب إلى الأرواح والأشباح والعرافين من أصوات ، في مثل :
" וְיִשְׁוּ אֶל -הָאֲזוּבֹת וְאֶל -הַדְּעָלִים הַמִּצְפִּפִּים וְהַמְּהַדִּים :

أَطْلُبُوا إِلَى أَصْحَابِ التَّوَابِعِ وَالْعَرَّافِينَ الْمُشَفِّقِينَ وَالْهَامِسِينَ^{٣٠} .

وفي العربية : الصَّفْصَفُ العُفُورُ ، في بعض اللغات ، وَالصَّفْصَافُ شجر الخِلاف^{٣١} .
وأرى الصصفة ترديد أصوات في أجزاء متساوية متوالية .

xxx xxx xxx

6. ٦ ١ ٢ :

فعل مستقبل لازم مسند إلى الغائب ، وهو ٦٢٢ " سَحَر ، فَجَّر " ، ويعني الفعل :
يَبْيِضُ ، يَنْبَلِجُ . وفي الآرامية هو ٦٢٢ ، والأبيض فيها ٦٢٢ ، وهذه الصيغة يعني في
عاميتنا " التراب الأبيض " . وقد سميت قري قري متعددة " حَوَّارَة " ، وكلها تنسب
إلى البياض والشحوب .

وقد ورد هذا الفعل مستقبلا مسندا إلى الغائبين في قوله :

" ٦٢٢ ٦٢٢ ٦٢٢ :
وَلَيْسَ الْآنَ يَصْفَارُ وَجْهَهُ " ٢٤

والحَوَّارُ في العربية : أن يشتد بياض بياض العين وسواد سوادها ، وتستدير حدقتها ،
وترقق جفونها ، ويبيض ما حوالها . وقيل : الحَوَّارُ شدة سواد المقلة في شدة بياضها في
شدة بياض الجسد ٢٥ .

والحَوَّارُ هي البيضاء ، لا يقصد بذلك حَوَّارُ عينيها . قال ذو الرمة : (بسيط)
حَوَّارُ في دَعَجٍ ، صَفَرُ في نَعَجٍ كَأَنَّهَا رَضَّةٌ قَدْ مَسَّهَا ذَهَبٌ ٢٦
وتجمع الحَوَّارُ على " حَوَّار " ، قال تعالى : * وَزَوَّجْنَاهُم بِحَوَّارٍ عِينٍ * ٢٧ ، وقال
أيضا : * حَوَّارٌ مَقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ * ٢٨

xxx xxx xxx

7. שֶׁמֶשׁ דָּ :

هي شَمَش " شَمَش " مضافة إلى المتكلمين ، أى : شَمَشْنَا • والشمس في الآرامية :
 شמשا وفي السبئية شمس بمعنى "إلهة" ، أما في الآشورية فهي samsu^{٢٩} .
 والشمس في العبرية تذكر وتؤنث • فمن تذكيرها قوله :

" הַשֶּׁמֶשׁ יָצָא עַל-הָאָרֶץ •
 أشرقَت الشمس على الأرض " .^{٤٠}

ومن ورودها مؤنثة قوله :

" וַתָּבֵא לָהֶם הַשֶּׁמֶשׁ הַגִּבְעָה אֲשֶׁר לְבִנְיָמִן •
 وَغَابَتْ لَهُمُ الشَّمْسُ عِنْدَ جَبْعَةِ الَّتِي لِبִנְيָמִין " .^{٤١}

وكلمة شَمَش في اللغة العبرية من الأسماء السيفولية ، وعند الإضافة تعود إلى صيغة :
 קָטַל " فَعَلَ " ، مثال ذلك :

" לֹא יָבֹא עוֹד שְׁמֶשֶׁךָ וַיִּדְחֶךָ לֹא יִצְטָרְךָ •
 لَا تَغִيبُ بَعْدَ شَمْسِكَ ، وَتִזְכֹּרְكَ لَا يִתְקַصֵּص " .^{٤٢}

وكان الأصل أن ترد شَمَش عند إضافتها إلى اللواحق إلى صيغة شَمَش- ، ولكنها ردت

إلى شَمَش- • وعلى النقيض من ذلك ، ترد פָּקַד " رَكِبَ " ، عند التثنية ، إلى פָּקַדִים ،^{٤٣}

أى " رُكِبَتَانِ " ، وكان الأصل فيها أن ترد إلى פָּקַדִים ، بفتح الباء •

وَالشَّمْسُ - في العربية - مؤنثة ، قال الله تعالى : ^{٤٥} وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ^{٤٤}
 لَهَا • وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى : ^{٤٦} وَجَمَعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرَ • ، فَإِنَّمَا ذَكَرَهُمَا لِأَنَّ تَأْنِيثَهُمَا

غير حقيقي • وإذا كانا المؤنث تأنيث غير حقيقي ، جاز تذكير فعليه وتأنيثه ، إذا تقدم

عليه ، نحو : حَسَنَ دَارُكَ ، وَ : اضْطَرَمَّ نَارُكَ ، وَ : حَسَنَتِ دَارُكَ ، وَ : اضْطَرَمَّتْ نَارُكَ ،^{٤٦}

وما أشبه ذلك •

8. אֲסִיָּה : .

هي אֲסִיָּה بمعنى : بَلِيَّةٌ ، فَاجِعَةٌ ، سَوْءٌ طَالِعٌ ، مضافة إلى المخاطب ، وقد قصرت القاص - الفتحة الطويلة - منها إلى فتحة مخطوطة بعد الإضافة ، والمعنى : بَلِيَّتُكَ ، فَاجِعَتُكَ ، نَحْسُكَ ، سَوْءٌ طَالِعِكَ . وهي اسم مذكّر ، ورد في العهد القديم مطلقاً من غير إضافة وبلا أداة التعريف . فمن ذلك ما قال يعقوب عن ولده بنيامين :

" בְּרַחֲמֵיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ אֲסִיָּה :
لأنّه قال : لعلّه تصيبه أذية " ٤٧

ومادة العبريّة אֲסִיָּה ، وتقابلها العربيّة " أسي " ، التي تشير إلى معنى الحزن والبليّة . يقال : أَسِيَ على مصيبتيه ، يَأْسَى أَسًى ، إذا حزن ، ورجل آسٍ وَأَسِيَانٌ وَأَسْنَوَانٌ : حزين ، وامرأة أَسِيَّةٌ وَأَسْنِيَا ، والجمع : أَسْيَانُونَ وَأَسْيَانَاتٌ وَأَسْيَاكٌ وَأَسَايَا ٤٨ .

xxx xxx xxx

٩. h ṣ r :

هو الفرع أو الغصن أو القصب . و hutartu الآرامية والآشورية hutartu تعنيان العضا
أو الهراوة . وفعله ḥṣr بمعنى : اهتز أو تحرك ، ومنه معنى الغصن لتأوده .
وقد ورد في العهد القديم استعماله مجازاً ، كما هو مستعمل في هذه القصيدة مجازاً
حيث قال :

" וְיִצְאָ חֹסֶר מִפְּזַע דָּשִׁי :

وَيَخْرُجُ قَصِيبٌ مِنْ جَذَعٍ يَبْسَى .

وقال ابن فارس : الخاء والطاء والراء أصلان : أحدهما القدر والمكانة ، والثاني
اضطراب وحركة .^{٥١} وأرى أن الأول من هذين المعنيين يمكن رده إلى الثاني ، على أن القدر
والمكانة لا يكونان إلا لدى حركة وجهد وعمل وأثر في الجماعة . كما أرى أن مادة
" خطر " ليست بعيدة عن مادة " خطا " الناقصة ، كما أنها ليست مختلفة عن مادة
" مرر " معنى ، وأن قولنا : خَطَرَةٌ أو ثَقَلَةٌ ، لا يخالف قولنا " مَرَّةً " . فقد قال
بعض القرشيين :

(خفيف)

بَيْنَمَا نَحْنُ بِالْبَلَاكِثِ فَالْقَاعِ سِرَاعًا ، وَالْعَيْسُ تَهْوِي هَوْبِيَا
خَطَرَتْ خَطَرَةً عَلَى الْقَلْبِ مِنْ دُرْكَارٍ وَهْنًا ، فَمَا اسْتَطَعْتُ مُضِيًّا
قُلْتُ : لَبَّيْكَ ، إِذْ دَطَنِي لِكَ الشَّقْوَى ، وَلِلْحَادِيَيْنِ : كُبْرَا الْمُطِيَّا^{٥٢}

والخطرة أغصان الشجرة ، وأحدثها خطر ، والخطرة نبت في السهل والرمل .
وقيل : هي بقلة تنبت مع طلوع سهيل ، وهي غبراء حلوة طيبة يراها من لا يعرفها ،
فيظن أنها بقلة ، وليس لها ورق ، وإنما هي قضبان دقاق خضر ، وجمعا " خطَر " ،
مثل : سِدْرَةٌ وَسِدْرٌ . قال ذو الرمة :^{٥٣}

(طويل)

لَهَا خَطَرَاتُ الْعَهْدِ مِنْ كُلِّ بَلَدَةٍ لِقَوْمٍ وَإِنْ هَاجَتْ لَهُمْ عِطْرٌ مَشِيمٌ

^{٥٤} في السلم والحرب ، يرعون اللمع من المراتع والبقع بعد الوسمي من المطر ،

الاعدا .^{٥٤}

10. ד ע ר :

هو الشاب أو الصبي أو الفتى أو الغلام أو الخادم ، وللتوقف حوكت نونه بالقاص - الفتحة الطويلة - ، وهي في غير ذلك דע بالفتحة القصيرة ، والمؤنث منه דערה "صبيّة" ، עזרה "عزراة" .
واللفظ يوافق مستويات مختلفة من العمر ، فهو في قصة موسى يشير الى ثلاثة أشهر ، وذلك في قوله :

" וַתִּפְתַּח וַתֵּרְאֶהוּ אֶת-הַיֶּלֶד וְהָיָה-דַּעַר פָּנָה :

וְלִמָּא פִתְחָה وَأَتَرَ الْوَلَدَ وَإِذَا هُوَ يִישִׁי ٥٧

وقد يفيد " الْفطيم " في قصة صموئيل ، ٥٨ فقد قيل عنه وعن أمه :

" וַתִּבְאֶהוּ בֵּית-דָּהוּהָ שָׁלוּ וְהַעֲרַר דַּעַר :

وَأَتَتْ بِهِ إِلَى الرَّبِّ فِي شִׁלּוֹ وَالصَّبִי يִישִׁי ٥٩

وقد يفيد اللفظ من سيفطم من الأولاد ، وذلك في السفر نفسه .

وقد يفيد من في فترة الطفولة المبكرة ، كما قيل في أخبار إسماعيل وإسحاق ويوسف . فقد

ورد في التوراة نداء ملاك الرب هَاجَرَ قائلا :

" קוּמִי שָׂאִי אֶת-הַדַּעַר :

قُومِي احْمِلِي الْغُلَامَ ٦٠

وأما في قصة يوسف فيبدو فيها ابن سبع عشرة سنة ، في قوله :

" אָלֶה תְּלֻדוֹת יַעֲקֹב דָּנִסָּה בֶן-שֶׁבַע-עֶשְׂרִיחַ שָׁנָה הָיָה רֹעֶה אֶת-אֶחָיו בְּצֹאן

וְהָיָא דַּעַר :

هَذِهِ مَوَالِيدُ يَعْقُوبَ يُوسُفَ إِذْ كَانَ ابْنُ سَبْعَ عَشْرَةَ سَنَةً كَانَ يَرْعَى مَعَ إِخْوَتِهِ الْغَنَمَ وَهُوَ غُلَامٌ ٦١

والقصد في شعر تشيرخوفسكي هنا ليس من القصة الأخيرة ، وقد يتناسب أن يكون فطيمًا

أو قبل الفطام .

وقال الشاعر العربي ، يصف غنايد العنب :

(كامل)

يَحْمِلُنْ أَوْعِيَةَ الْمُدَامِ كَأَنَّكُمَا يَحْمِلُنَهَا بِأَكْوَاعِ النَّفْثَرَانِ ٦٢

والنفثران : فراخ العصافير ، ولعل ذلك لصوتها المتدارك . والفرد الذكر " نُفَر " . وقيل :

هو من صغار العصافير تراه أبداً صغيراً صاوياً . قال الأزهري : هذا تصحيف ، وإنما هو

النُفَر ، ٦٣ بالعين .

قلت : قد ينادى الكبار صفارهم بأسماء فراخ الطير أو صفار الحيوان . وتحلّ
العين في العبريّة محلّ العين أو الفين العريّتين .

xxx xxx xxx

11. נ צ ו ר ו ת :

هي الأسرار أو الأمور المخفية الشخصية ، مفردتها الصفة المذكورة נ צ ו ר أو المؤنثة נ צ ו רה . . والفعل العبري נ צ ר " حَرَسَ ، حَفِظَ ، رَاقَبَ " ، وهو في الآشورية nasâr وفي الآرامية القديمة ن צ ر ، وفي الآرامية ن س ر .

وقد وردت صفة المفعول المفرد في قوله :

" הַרְחֹק בְּדָבָר יָמוּת וְהַקָּרוֹב בְּחַיָּב לְפֶלֶא וְהַנֶּשֶׂא וְהַנֶּצָּר בְּרַעַב יָמוּת :
الْبَعِيدُ يَمُوتُ بِالْوَبَاءِ ، وَالْقَرِيبُ يَسْقُطُ بِالسَّيْفِ ، وَالْبَاقِي وَالْمُخْفِىُّ يَمُوتُ بِالْجُوعِ .^{٦٤}

وصفة المؤنثة في قوله :

" כְּמַלּוּכָה בְּמַקְשָׁה כְּעִיר נְצוּרָה :

كَخَيْفَةٍ فِي مَقْشَأٍ كَعَدِيَّةٍ مُحَاصَرَةٍ .^{٦٥}

وصفة المفعولات في قوله :

" הַשְׁמַעְתִּיהָ חַדְשֹׁת מַעֲרָה וְנִצְרוֹת וְלֹא יִדְעוּם :

قَدْ أَنبَأْتُكَ بِحَدِيثَاتٍ مُنْذُ الْآنَ وَمِخْفِيَّاتٍ لَمْ تَعْرِفَهَا .^{٦٦}

والناظر في العبرية هو الخافض ، وناظر الزرع والنخيل وغيرهما : خافضه ، والظاء

نبطية . قال ابن أحمر في الناطور :^{٦٧} (طويل)

وَيْسْتَانِ لِي ثَوْرَيْنِ لَا لَيْنَ هُبْدُهُ إِذَا مَا طَلَعْنِي نَاطُورُهُ وَتَغَشَّيْنِي

وقد جمع أبو الطيب " الناطور " على " نواظير " في قوله : (بنيط)

نَامَتِ نَوَاطِيرُ وَصُرٍ عَنْ تَعَالِيهَا حَتَّى يَشْتَمَنَّ وَمَا تَقْنَنِي الْعَنَاقِينُ^{٦٨}

وقال أبو النقاء العكبري في شرحه :

النواظير : جمع ناظر ، وهو الذي يحاذي الكرم والنخل ، وذكره الجوهري والأزهري في حشر

الظاء المهمل . وقال أبو الفتح : أقره المتبني بالمهمله ، والمعروف بالمعجمة ، لأنه من

" نَظَرْتُ " . . وقيل : هو بالعربية بالمعجمة ، وبالنبطية بالمهمله .^{٦٩}

بمعنى "سَكَنَة" أو "هَدَأَة" ، والمادة שִׁקֵּט بالقاف والطاء ، فهي تقابل "سَقَط" في العربية ، ولا تقابل "سَكَت" . وهذه المادة بالكاف والتاء ليس لها ما يقابلها في العبرية . والفعل שִׁקֵּט "سَكَت" ، هَدَأ " ثلاثي لازم في العبرية ، ومن استعملاته في الماضي مع

المذكر في العهد القديم :

" וְשָׁב יַעֲקֹב וְשָׁקֵט וְשָׁאֵן וְאֵין מַחֲרִיד :

فَيَرْجِعُ يَعْقُوبُ وَيَطْمَئِنُّ وَيَسْتَرِيحُ وَلَا مُزْعِجٌ .^{٧٠}

ومصدره שִׁקֵּט "هَدَو" ، سَكَت ، سُكُون ، طَمَأْنِينَة " ، ومنه قوله +

" כִּי שְׁלָמָה יְהִיָּה שְׁמוֹ וְשָׁלֹם וְשָׁקֵט אָמֵן עַל-יִשְׂרָאֵל בְּדִמְיוֹ :

لَأنَّ اسْمَهُ يَكُونُ سَلِيمَانٌ فَاجْعَلْ سَلَامًا وَسَكِينَةً فِي إِسْرَائِيلَ فِي أَيَّامِهِ .^{٧١}

هذا عن دلالة العلم שְׁלָמָה "سَلِيمَان" ، أما الأحداث في أيامه وفي داخل بيته فلم تشر إلى سلام وسكينة .

أما في العبرية فإنَّ المادتين "سَقَط" و "سَكَت" توارى إحداهما الأخرى ، ففي الأولى جَانَسَتْ القاف ^{الطاء} إطباقًا واستعلا ، وفي الثانية جَانَسَتْ الكاف التاء انفتاحًا واستغلا . هذا في الرسم ، ويضاف إليه في اللفظ ما يكون من تخفيف سين "سَقَط" لتقارب الصاد ، لموافقة المامتئين بعدها ، بينما تحفظ سين "سَكَت" رقتها .

والسقوط في العبرية هو الوقوع أو الهوى من أعلى إلى أسفل ، قال تعالى : ^{٧٢} وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَدْرُسُهَا . وقال : ^{٧٣} وَلَمَّا سَقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ ، وعن الأخفش : وقال بعضهم "سَقِطَ" ، وكلٌّ جائز . والعرب يقول : سَقِطَ فِي يَدَيْهِ ، وَ: أَسْقِطَ فِي يَدَيْهِ .^{٧٤} وقال الزجَّاج : يقال للرجل النادم على ما فعل ، الخسر على ما فرط منه : قد سَقِطَ فِي يَدَيْهِ ، وَ: أَسْقِطَ ، وقد رويت "سَقِطَ" في القراءة ، فالمعنى : ولما سقط الندم في أيديهم ، كما يقول للذي يحصل على شيء - وإن كان ما لا يكون في اليد - : قد حصل في يده من هذا مكروه ، تشبه ما يحصل في القلب وفي النفس بما يُرى بالعين .^{٧٥}

إنَّ هذا المعنى قد يشير إلى هدوٍ واطمئنان بعد ثورة واضطراب . أما "سَكَت" فالمعنى

فيها يقابل معنى المادة العبرية . قال الزجَّاج في تفسير قوله تعالى : ^{٧٦} وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ ، يقال : سَكَتَ يَسْكُتُ سَكَنًا ، إذا هو سَكَنَ ، وَنَسَكَتَ يَسْكُتُ سَكُوتًا ،

٢٧

إذا قطع الكلام .

والصدر العربي " سَكَنَتْ " على " فَعَلْ " يقابل الصيغة العبرية שָׁקַט ، وهو من
الأسماء السيفولية ، والمعنى فيها مثنق ، ولا يظهر هذا الاغراق جنيًا بين שָׁקַט في
العبرية و " سَكَنَ " في العربية .

xxx xxx xxx

هو الظلام أو الظلمة أو العتمة أو الغموض ، وهو في الآرامية חֲשֵׁרָה^{٧٨} . والفعل العبري חָשַׁה " أَظْلَمَ " فعل لازم . ومن استعملاته في العهد القديم :

" וַיִּבְטַח לְאַרְץ נִהְיָה-חֹשֶׁה יָרַח וְאֶזְרַח חֹשֶׁה בְּעֶרְיָתָהּ :
فَإِنْ نَظَرْنَا إِلَى الْأَرْضِ نَهْوُ ذَا ظَلَامٍ الْفَيْقِ وَالنُّورُ قَدْ أَظْلَمَ بِسُحُوبِهَا^{٧٩} .

والحسك في العربية نبات ، واحدته حسكة ، وهي عشبة ذات شوك لا يكاد أحد يمشي عليه إذا ييس ، إلا مَنْ في رجليه خف أو نعل . قال زهير بن أبي سلمى يصف قطاة جونية :

(بسيط)
جُونِيَّةٌ كَحَصَاةِ الْقَسَمِ مَرْتَعُهَا بِالسَّيِّءِ ، مَا يُنْبِتُ الْقَعَا وَالْحَسَكُ^{٨٠}

وقال ابن منظور : إن الحسك ههنا شجرة النفل ، وليس هو الحسك الشاك ، لأن الحسكة لا تسيفها القطاة ، بل عتظها . وقال : الحسك والحسكة والحسيكة : الحقد ، على التشبيه . قال الأزهري : وَحَسَكُ الصِّدْرِ حَقْدُ الْعِدَاوَةِ^{٨١} .

قلت : إذا كانت المادة العبرية تشير إلى ظلمة الأجواء وسوادها ، فإنها في العربية ذات دلالة معنوية تشير إلى ظلام النفس وأحقادها . وإن في قول ابن الأعرابي : حَسَكُ الرَّجُلِ إذا كان شديد السواد^{٨٢} ، ما يدل على السواد الحقيقي في المادة العربية أيضا ، ولو أنها جاءت على " نَعْلَل " ، فإن المادة ثابتة لم تتغير .

14. יַעֲטִירָה :

هذه المادة العبرية עטר غيد الالتفاف والإحاطة . ومنها עטרה " تاج ، إكليل " وهو في الفينيقية עטרת وفي الآرامية עטר ٨٢ .

والفعل المجرد منه في المستقبل :

" יַעֲטִירָה יַעֲטִירָה :

كَأَنَّهُ يَتَرَسُّ حَيْطُهُ بِالرَّضَا ٨٤ .

ومن الفعل المزيد على קטל وروده :

" עֲטִירָה שָׁבַח טוֹבָה :

كَلَّمْتُ سَنَةَ جُودِكَ ٨٥ .

وإذا كانت المادة עטר غيد هذا المعنى ، وقد لحق ضمير المتكلمين بالمتعدى مفعولا به ، فإن المادة العربية " عطر " لا غيد هذا المعنى ، فالعطر اسم جامع للطيب ، أمّا المادة التي غيد معنى الالتفاف والإحاطة في العربية فهي مادة " أطر " . قال ابن فارس : الهمز والطاء والراء أصل واحد ، وهو عطف الشيء على الشيء أو إحاطته به . قال أهل اللغة : كل شيء أحاط به شيء فهو إطار . قال بشر بن أبي خازم الأسدي :

(وافر)

وَحَلَّ الْحَيَّ حَيَّ بَنِي سَيْيَعٍ قَرَأِيْبَةً وَنَحْنُ لَهُمْ إِطَارٌ ٨٦

ويقال : أَطَرْتُ الْعُودَ ، إذا عطفته ، فهو مأطور ٨٧ .

قلت : العين أخت الهمزة ، ويندر أن تتأبل العين العبرية ألف في لغتها . ومن إحلال إحداها محل الأخرى قولهم : الْأُفُّ وَالْعُسْفُ ، قال ابن جني : الْأُفُّ يَعْسِفُ النفس وينال منها ، والهمزة أقوى من العين ، كما أن أسف النفس أغلظ من التردد ٨٨ بالعسف .

15. ד א י ד :

هي صفة الفاعل من الفعل **דָּדָד** ، بمعنى : شرّد أو هَرَّبَ بَعِيدًا ، وتعني : هائِئًا ،
مَنْجُولًا ، شَارِدًا . والفعل مجرّد لازم ، وقد وردت صفة الفاعل منه في العهد القديم :
” וַדַּחֲתָם אֱלֹשׁ לַפָּדִי וְאִין מִקֶּפֶץ לַדִּיד :
וְשָׁרְדוּן כָּל וָאֶחָד אֶלֵּי מָא אִמָּם ، וְלִישׁ מִן יִיְמַע הַתַּיִיִּין .”^{٨٩}
وردت مجموعته في قوله :

” וְהָיוּ דוֹדִים בְּגוֹזִים :
תִּיכּוּנוֹן תַּיִיִּין בֵּינָם אֱלֹמִים .”^{٩٠}

كما وردت مؤنثة في وصف **פָּפּוֹר** ” صفور ” المؤنثة ، ومذكورة في وصف **אֱלֹשׁ** ” رجل ” ،
” إِنْسَانٌ ” ، المذكر ، في قوله :

” פָּפּוֹר דוֹדָת מִן-קָפָה ، יוֹ אֱלֹשׁ דוֹיִד מִמְּקוֹמוֹ :
בְּנֵל הָעֲפּוֹר הַתַּיִי מִן עֲשֵׁה ، הֵכָּה הָרֶגֶל הַתַּיִי מִן מְכָנִי .”^{٩١}

واستعمل الفعل مجردا ، ومن ذلك اسناده ماضيا إلى الغائبين في :

” אִזֵּי לָהֶם פִּי-דָדָד מִמֶּנִּי :
וַיֵּלֶךְ לָהֶם לִאֲתָהֶם הָרָוּא עָנִי .”^{٩٢}

وفي العربية : نَدَدَ البعيرُ يَنْدُ نُدُودًا ، إِذَا شَرَدَ ، وَنَدَتِ الْإِبِلُ وَتَنَادَتِ :
تَفَرَّتْ وَذَهَبَتْ شُرُودًا فَخَضَتْ عَلَى وُجُوهِهَا .

قال ابن جني : قراءة ابن عباس والضحاك وأبي صالح والكلبي : ” يَوْمَ التَّنَادِ ” ،
بتشديد الدال : هو مصدر ” تَنَادَ الْقَوْمُ ” ، أَي : تَفَرَّقُوا ، من قولهم : نَدَدَ يَنْدُ ،
” سَفَرٌ يَنْفِرُ ” ، وَتَنَادُوا كَتَشَنَّفَرُوا ” ، وَالتَّنَادَ كالتنافر ، وأصله ” التَّنَادُ ” ،
فأسكت الدال الأولى وأدغمت في الثانية استئصالاً لاجتماع العنلين متحركين .^{٩٣}
^{٩٤}

هو فعل مستقبل بعد **אַל** "لَا" الناهية ، والمعنى : لا تَنَسَ . والفعل الماضي **הִשְׁכִּיחַ** "نَسِيَ" يندر أن تجد له نظيراً في الساميات . ومادة **שכח** في الآرامية غيب العثور على الشيء ووجدانه ، ولا تعني النسيان وتضييع الذكر ، فكأن الفعلين متضادان ، فقد ورد من مزيده في الآرامية : **הִשְׁכִּיחַ** "وَجَدْتُ" ، ويقال : **הִשְׁכִּיחַ** "وَجِدَ" ، ومنه **הִשְׁכִּיחוּ** "وَجِدُوا" ، و : **הִשְׁכִּיחוּ** "وَجِدَتْ" .^{٩٥}

وفي السريانية **ܐܚܝܬܐܢܐ** فعل شاذٌ طرزه الالف قبله عادة ، ويعني : وجدَ ، قابِلَ ، صادَفَ . ومن ذلك :

ܐܠܐ ܐܚܝܬܐܢܐ ܠܗ ܫܘܠ ܠܫܠ :
لَمْ تَجِدْ لَهَا الْحَمَامَةَ رَاحَةً .^{٩٦}

والمعنى هنا مضادٌ للاستعمال الوارد في العهد القديم نقيضاً لمعنى الفعل "تذكر" ،

في مثل قوله :

"כִּי-אֵרַשׁ דָּמִים אֹתָם זָכָר, לֹא-שָׁכַח צַעֲקָתָם עַד-יָדִים :
لأنَّهُ مُطَالِبٌ بِالدِّمَاءِ ذَكَرَهُمْ ، لَمْ يَنْسَ صُرَاخَ الْمَسْكِينِ" .
ولا وجود لمادة "سكح" في العربية ، فيما أعلم .

17. יָסַד : ١٦ :

هذا اللفظ من أبرز الألفاظ العبرية المعاصرة في الأتقان ، لما حمل من الدلالات التنظيمية والسياسية ، ولنسبة الحركة الصهيونية اليه ، وتجسيد ذلك روحا وتطبيقا .

والكلمة عكس مكان ، هو في اليونانية (ἐ)(ε) ، وفي العربية " صهيون " ، بالهاء فيها كالسريانية^{١٨} ، وهذه هي الصيغة القديمة لللفظ . وتعني الكلمة القفرا والجدب والجفاف . وجذرها قد يكون راوى العين أو يائسها ، إما من צוה أو ציה . ومن مشتقاته في العهد القديم ציה " قفرا يائسة " ، في قوله :

" וְשָׁמַחַהּ בַּמִּדְבָּר וְשָׁחָהּ בְּאַרְץ צִיָּה :
وَأَجْعَلِهَا كَثِيرٌ ، وَأَصْرِهَا كَأَرْضِ يَائِسَةٍ " .^{١٩}

ولفظه צידון " ييس ، جلد " اسم مذكر . وقد ورد في :

" פְּחוּרֵב בְּצִידוֹן שְׂאוֹן זָרִים חֲכָדִיעַ :
كَحَرٍّ فِي يَيْسٍ تَخْفِضُ صَجِيجَ الْأَعَاظِمِ " .^{٢٠}

أما צידון " صهيون " ، بضم الصاد في العربية ، فعلم مكان قد يطلق على الهضبة التي يقوم عليها المسجد الأقصى وقبة الصخرة ، أو على مدينة القدس كلها . ومن ذلك في العهد القديم :

" בְּיַמְלָהּ קִהְרָה לְבָאֹחַ פֶּהר צִידוֹן וּבִירוּשָׁלַיִם :
لِأَنَّ رَبَّ الْجُنُودِ قَدْ مָלَكَ فِي جְبֵל صְהִיּוֹן وَفִי אוֹרְשָׁלַיִם " .^{٢١}
ومن الاستعمال الثاني :

" וַיִּלְפֹּד דָּוִד אֶת מַצֵּדַת צִידוֹן הִיא עֵיר דָּוִד :
وَأَخَذَ دَاوُدُ حֲصֵן صְהִיּוֹן ، هِيَ مَدִינַת דָּאוֹד " .^{٢٢}

وإذا ما عدنا إلى العربية ، فإن الصاري من النخل ، هو الياض ، وكذلك غير النخل من الشجر ، وقد يكون في الحيوان أيضا . قال ساعدة (بن جوية) الهذلي يصف بقرا وحشا :

قَدْ أَوْبَيْتُ كُلَّ مَاءٍ فِي صَوِيَّةٍ مَهْمَا تَصِيبُ أَفْقًا مِنْ بَارِقِ تَشِيمٍ^{٢٣}

والضاري من الرجال هو الهزيل الخفيف ، وليس يبعد عن الضاري ، وفعل الضاد :
ضَوَّى يَضْوِي ضَوًى ، وفعل الضاد : ضَوَّى يَضْوِي ضَوًى ، والضَّيِّقُ هو قِطْعُ
البراري ، أو السَّيُّورُ الذَّكْرُ^{١٠٤} .

والبدن الضَّارِي أو الضَّارِي : المهزول اليابس من الهزال^{١٠٥} .

xxx xxx xxx

المراء بها هنا : حَفرة ، قَبْر ، هَاوِيَّة ، وتغيد في أصل وضعها : الدُّمار، الْهَلَاك،
الِاسْتِصَال . ومن أقوالهم في العبريَّة :

"כֹּזֶרֶת שִׁחַת בָּהּ יִפֹּל :

مَنْ حَفَرَ حَفْرَةً (لِأَخِيهِ) ، وَقَعَ فِيهَا " ١٠٦

وفي الآرامية شَحِيت : فساد ، فسق ، خَطَأ ، تَحْرِيف . وفي السريانية عَحِل
- بالطاء بدلًا من التاء - : أَفْسَدَ ، أَبْطَلَ ، دَمَّرَ . وفي الآشورية : šetu " شَرَدَ ،
هَرَبَ " ١٠٨

وليس المجرد مستعملا من المادة ، وقد ورد على صور من المزيد في العهد القديم ،

منها בִּשְׁחַת من وزن בקטל في :

"וְהָיָה בִּשְׁחַת הָאָדָמָה לֹא יִצְלַח לְכָל :
וְאִذَا בַּמְּטִיקָהּ قֵדָה פִּסְדָּתָה לֹא תִשָּׁלַח לְשִׁי" ١٠٩

ومن وزن كتل ورد بִּשְׁחַת في قوله :

"לֹא-יָרֵד כִּי שִׁחַת עֲמֹהָ :

إِذْ هَبَّ الرِّيحُ ، لِأَنَّهُ قَدْ فَسَدَ شَعْبُكَ " ١١٠

وردت صيغة الشحيت من وزن הקטיל في قوله :

"וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת-הָאָרֶץ. וְהָיָה בִּשְׁחַתָּהּ כִּי-הִשְׁחִית כָּל-בָּשָׂר אֶת דְּרָכָהּ עַל-
הָאָרֶץ :

وَرَأَى اللَّهُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ قَدْ أَفْسَدَتْ ، إِذْ كَانَ كُلُّ بَشَرٍ قَدْ أَفْسَدَ طَرِيقَهُ عَلَى الْأَرْضِ " ١١١

وفي هذه الآية وردت صيغة المفعول المؤنثة بִּשְׁחַתָּה "مفسدة ، أفسدت" ، وقد

وردت هنا في استعمال مجازي للناحية الخلقية . وفي استعمال حقيقي وردت في :

"וַיַּחַגְרוּ עֲלֵיהֶם וַיִּשְׁחִיתוּ אֶת-יִבְנוֹל הָאָרֶץ :

وَيَنْزِلُونَ عَلَيْهِمْ وَيَتَفَتَنُونَ غَلَّةَ الْأَرْضِ " ١١٢

وَالسَّخْتُ وَالسَّخْتُ - في العربية - هو ما خبت من المكاسِبِ وحَرَّمَ قَلَمُ العار

وقبح الذكر ، كَمِنِ الْكَلْبِ وَالْخَمْرِ وَالْخَنَازِيرِ . وفي القرآن الكريم : * سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ

أَكْثَالُونَ لِلسُّخْتِ * ، وقد ذكر الزمخشري عن الحسن : كان الحاكم في بني إسرائيل إذا

أما أحد برشوة جعلها في كفه ، فأراها إياه وتكلم بحاجته فيسمع منه ولا ينظر إلى خصمه ، فيأكل الرشوة ويسمع الكذب^{١١٤} وقال أبو حيان : وسقي " سُحْنًا " المال الحرام ، لأنه يسحت الطاعات أو بركة المال أو الدين أو المروءة^{١١٥}.

والعرب تقول : سَحَّيْتُ وَأَسَحَّيْتُ ، وقد قال تعالى : * لَا تَغْتَرَبُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ *^{١١٦} قال ابن مجاهد : واختلفوا في ضمّ اليا ، وفتحها من قوله : (فَيُسْحِتُكُمْ) ، فقرأ ابن كثير ونافع وعاصم في رواية أبي بكر وأبو عمرو وابن عامر : (فَيُسْحِتُكُمْ) ، بفتح اليا من " سَحَّيْتُ " ، وقرأ عاصم في رواية حفص وحفصة والكسائي : (فَيُسْحِتُكُمْ) ، بضمّ اليا وكسر الحاء من " أَسَحَّيْتُ " ^{١١٧}.

(طويل)

وقد قال الفرزدق :

^{١١٨}

وَعَفَى زَمَانٌ يَا ابْنَ مَرْوَانَ لَمْ يَدَّغْ مِنْ الْمَالِ إِلَّا سُحْنًا أَوْ مُجْلِفًا

فالمجرد من المادة مستعمل في العربية ، وليس مستعملا في العبرية ، أما المزيد " أَسَحَّيْتُ " في العربية فقد قابلته תשחית العبرية.

xxx xxx xxx

19. חָטְאוּ - חָטְאוּ :

لفظة مكبرة ، وتعني " خُطُوَّةٌ خُطُوَّةً " ، أو " حَفْنَةٌ حَفْنَةً " . وهذه تشبيه الحال المكبرة في العربية في قوله تعالى : * كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا * .^{١١٩}

ومن ورودها بمعنى " غُرْفَةٌ يَلُ الْيَدَيْنِ " قوله في العهد القديم :

" מִן-מִדְּ פִשְׁעֵלָיו מִים :

مَنْ كَالِ يَكْفِهِ (يَحْفَتِيهِ) الْعِيسَاءُ " :^{١٢٠}

ووردت بمعنى " الْقَبَضَات " في قوله :

" אִם-יִשְׁפֹּךְ עֵפֶר שִׁמְרוֹן לְשַׁעְלִים לְכָל-הָעָם :

إِنْ كَانَ تُرَابُ السَّامِرَةِ يَكْفِي قَبْضَاتٍ لِكُلِّ الشَّعْبِ " .^{١٢١}

وأرى هذا المعنى موازيا للأصل العربي " شَفَلَّ " ، فقد قال ابن فارس : الشين والفين

واللام أصل واحد يدل على خلاف الفراغ .^{١٢٢} ومن أمثال العرب : " أَشْفَلُ مِنْ ذَاتِ

النَّحْيَيْنِ " ، فقد شغل خبوات يديها بنحييها ، فما استطاعت بهما دفاعا عن نفسها ،

لأنهما لم تكونا فارغتين .

أما معنى " خُطُوَّةٌ خُطُوَّةً " ، فقد يكون في العبرية שְׂאֵל " ثَعْلَب ، ابنُ آوى "

تفسير لها . فمن ورودها بمعنى الثعلب قوله في العهد القديم :

" אֲחֻזַּי-וְגִבֹּרִי שְׂעָלִים קִטְפִים מִחַפְלִים בְּרָמִים :

خُذُوا لَنَا الثَّعَالِبَ ، الثَّعَالِبَ الْمُفْجَارَ الْمُفْسِدَةَ الْكُرُومِ " .^{١٢٤}

أو بمعنى " بَنَات آوى " في قوله :

" וַיִּזְכֹּר שִׁמְשֹׁן וַיִּזְכֹּר שְׁלֹש-מֵאוֹת שְׂעָלִים :

وَذَهَبَ شַחְشֹׁן وَأَمْسَكَ ثَلَاثِمِائَةَ ابْنِ آوى " .^{١٢٥}

والتَّعْل - في العربية - هو زيادة سِن ، أو دخول سن تحت أخرى في اختلاف

من المنبت يركب بعضها بعضا .^{١٢٦} وأرى ثَعَالَةً وَتَعْلًا وَتَعْلَبًا كلها ذات صلة بهذا المعنى

وليس بمنكر لدى أن تكون مادة سلا العبرية مقابلة لمادة " عمل " العربية التي عدل

على الاضطراب ، وذلك بتقديم العين على السين ، وفيها هنا إشارة إلى عسلان الثعلب أو

ابن آوى . فقد قال ساعدة بن جوبة الهذلي من أبيات سيويه :^{١٢٧} (كامل)

لَدُنْ يَهْمَزُ الْكَفَّ يَعْمِلُ مَتْنُهُ فِيمَ كَمَا عَمَلَ الطَّرِيقُ الثَّعْلَسِي

وقد توصف حركة الذئب ومشيه بالعسلان أيضا ، فقد قال الفرزدق : (طويل
وأطلس عسّال وما كان صاحبًا دَعَوْتُ لِنَارِي مُوهِنًا فَأَتَانِي^{١٢٨}
ويمكن أن يكون في هذه المادة تفسير لمعنى " خُطُوَّةٌ خُطُوَّةٌ " الذى عُدّ ذكره .

xxx xxx xxx

هي صفة المذكر אָסִיר "أسير ، سجين ، مَربوط" ، مضافة إلى الاسم الذي بعده
وبسبب الإضافة قصرت القامص - الفتحة الطويلة - حركة الالف إلى فتحة مخطوفة . ومادة
אסר في الآشورية asāru وفي الآرامية אסר وفي السريانية اَصَو ، وهي غيد الحبس والمنع
والقيء^{١٢٩} . ومن آرامية العهد القديم^{١٣٠} :

"בְּרַם עֶקֶר שְׁרִשׁוֹהִי פֶּאֶרְעָא שְׁבָקוּ דְּבִאָסְרוּ דִּי-פִרְזָל וְנִחַשׁ :
וְלֹכֵן אִתְּרֻקְוָא סָאֵץ אֲחֻלְהָא בְּיָ אֶרֶץ וְנִיבִיד מִן חָדִיד . אוֹ נְחָסִי" .
وكذلك في تولد من الآرامية :

"יְהוֹן לְמֹזֹת יְהוֹן לְשֹׁרְשׁוֹ יְהוֹן-לְעֹנֶשׁ בְּכֶסֶדִין וְלִאָסְרוֹ :
יִמָּא בַּלְמוֹת אוֹ בַּלְנִי ، וַיִּמָּא בְּעֶרְמוֹתِ הָאֵל וְהַחֲבִישׁ" .
ومن ورود אָסִיר مطلقه من غير اضافة :

"חֲבוּא לְפִנְיָהּ אֶנְקֹת אָסִיר :
לִידְחֹל קְדָמָךְ אֲנִינִי הָאֲסִיר" .^{١٣٢}

ومن استعمالها ، مضافة بتقصير القامص الى فتحة مخطوفة :

"אָסִירִי עָנִי וְכִרְזָל :
מוֹתִינִי בַּלְדִּלָּה וְהַחֲדִישׁ" .^{١٣٤}

وقال ابن فارس : الهزرة والسين والراء أصل واحد وقياس مطبوع ، وهو الحبس ،
وهو الإمساك . من ذلك الأسير ، وكانوا يشدون به بالقيء ، وهو الإسار ، فسمي كل
أخيد ، وإن لم يؤسر ، أسيراً . قال الأعشى :^{١٣٥} (مقارب)
وَقَيْسُكَنِي الشَّبَعْرُ فِي بَيْتِهِ كَمَا قَيْسُكَ الْأَسْرَاتُ الْحِيسُكَارَا^{١٣٦}

نظرة نقدية في قضية الأصل المصري القديم لموسى وديانته

تأليف

دكتور محمد خليفة حسن أحمد

الأستاذ المساعد بكلية الآداب جامعة القاهرة

مفہم

في عام ١٩٣٧م نشر عالم النفس اليهودي سيجموند فرويد النتائج التي توصل اليها من خلال التحليل السيكلوجي المدعم بالأدلة التاريخية والدينية لحياة موسى عليه السلام وديانته . وقد انتهى فرويد الى نتيجتين اساسيتين : الأولى تختص بأصل موسى عليه السلام وقد اعتبر فرويد موسى مصري الأصل والنشأة ، أي انه لا ينتمى الى جماعة بني اسرائيل في مصر . والنتيجة الثانية تختص بأصل ديانة موسى عليه السلام ، فقد اعتبرها فرويد ديانة مصرية الأصول متأثرة بعقيدة اخناتون ، ان لم تكن هي نفسها عقيدة اخناتون . وهذا يعنى أيضا أن ديانة موسى ديانة مصرية قديمة ، ولا علاقة لها بديانة بني اسرائيل .

ويتضح للقارئ خطورة النتائج التي توصل اليها فرويد واتباعه خاصة من المؤرخين الذين تأثروا به وبتحليلاته السيكلوجية . وقد أثارت هذه الآراء في أصل موسى وديانته اضطرابا عنيقا لدى كثير من الأوساط الدينية خاصة الأوساط الدينية اليهودية التي رفضت آراء فرويد رفضا مطلقا لما لها من تأثير هدام ، ولدورها في التشكيك بما رسخ في التفكير الديني اليهودي من معتقدات حول شخص موسى عليه السلام ، وحول الديانة التي أتى بها ، والتي قامت اليهودية على أساسها . فقد أتت تحليلات فرويد بنتائج مخالفة تماما لما يعتقده اليهود ، ومع ما توارثه التاريخ والدين اليهودي حول كثير من المعتقدات والآراء التاريخية والدينية . خاصة وأن فرويد نظر الى الروايات اليهودية الخاصة بموسى على أنها عبارة عن مجموعة من الأساطير التي خلقتها الجماعة اليهودية لتمجيد موسى كبطل قومي . وهي أساطير لها ما يشبهها في

بيئة الشرق الأدنى القديم وعند معظم الشعوب القديمة . فقصة موسى التوراتية يمكن مقارنتها بقصص كثير من أبطال وشخصيات التاريخ القديم امثال سرجون الأكدي وقورش الفارسي ورومولوس وأوديب وكارنا وباريس وبرسيوس وجلجامش وهراكليس وغيرهم . ويرى فرويد أن الفارق الرئيسي بين موسى ومعظم هذه الشخصيات يتضح في كون موسى يأتي من أصل مصري حولته الاسطورة الى غبزي ، أي نزلت بمستواها الى الجماعة العبرية في مصر بينما يعود معظم هؤلاء الأبطال الى أصول متواضعة وأسر فقيرة بل ان بعضهم أتى من أصول غير معروفة ، ومع تطور الاحداث في حياتهم ارتفعوا الى مصاف الأبطال والنبلاء ، على العكس تماما لما حدث لموسى (١) .

ولعل من أهم الاسباب التي أدت الى نشأة هذا التصور عن موسى وديانته عند فرويد واتباعه ظهور كل من موسى واخناتون في فترة زمنية متقاربة حيث ظهرت دعوة اخناتون أولا ثم تلتها دعوة موسى . وإلى جانب هذا السبب الزمني هناك التقارب الذي لاحظته فرويد بين عقيدة اخناتون وديانة موسى خاصة فيما يتعلق بفكرة التوحيد . وقد اعتقد فرويد أن هناك تشابها واضحا بين اسم اله اخناتون وهو « اتون » واسم اله موسى الملقب بـ أدون

١٩٣٥ بمعنى الرب أو السيد . وعلى أساس هذا التشابه ترجم

فرويد شهادة الإيمان اليهودية التي تقول .

שמע ישראל יהוה אלוהינו יהוה אחד

(١) Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, trans. from the German by Katherine Jones, Random House, 1939, pp. 13-14.

: « اسمع يا اسرائيل الرب الهنا رب واحد » (٢) على النحو التالى :
« اسمع يا اسرائيل اتون الهنا اله واحد » (٣) .

ونناقش فى الصفحات التالية بعض الآراء التى عرضها فرويد للتأكيد والبرهنة على الأصل المصرى لموسى عليه السلام ، وكذلك بعض الآراء الخاصة بالأصل المصرى القديم لديانة موسى عليه السلام ، ثم نحاول الرد على هذه الآراء ونقدها فى محاولة لإثبات خطأ نظرية فرويد .

رأى فرويد فى أصل موسى وديانته

أما فيما يتعلق بقضية أصل موسى فقد استند فرويد الى بعض الأدلة اللغوية التى استقاها من علماء المصريات والتى على أساسها بنى نظريته الخاصة بالأصل المصرى لموسى . ومن المعروف أن بعض علماء المصريات حاول أن يبحث عن أصل مصرى للتسمية موسى ، خاصة وأن المعنى الذى ورد فى التوراة يكتنفه بعض الغموض مما أدى الى الاعتقاد فى أن التسمية « موسى » ليست تسمية عبرية ، ولكنها تسمية مصرية قديمة . ويعتبر جيمس هنرى بريستد من أهم العلماء الذين شرحوا التسمية موسى وفسروها على أنها تسمية مصرية قديمة (٤) ، والكلمة موسى تعنى « طفل » فى المصرية القديمة . وهى عادة ما تلحق ببعض أسماء الأعلام المصرية فى صيغة مركبة . وعلى هذا

(٢) : الثانية ٦ : ٤

Moses and Monotheism, pp. 27 - 28. (٣)

James Henry Breasted, The Dawn of Conscience, (٤)
Charles Scribner's Sons, New York, 1934, p. 350.

فالتسمية « موسى » اختصار لصيغة « أمن موسى » بمعنى « طفل أمون » ، كما أن « بتاح موسى » هي اختصار لصيغة « طفل بتاح » وكلاهما اختصار لصيغة أكبر هي « أمون أعطى طفلا » . وقد شاع استخدام الصيغة المختصرة « موسى » بدلا من التسمية الكاملة (٥) وفي هذا الخصوص يعتقد عالم المصريات جيمس بريسنتد أن والد موسى قد ألحق اسم ابنه باسم اله مصرى مثل بتاح. أو أمون وان اسم الاله قد سقط في الاستخدام اليومي كما هو الحال مع كثير من الأسماء المركبة ، وبقي الجزء موسى ليدل على الكل . وقد شاع استخدام الاسم « موسى » كجزء من بعض أسماء الأعلام المصرية مثل « أحمس » و « تحتمس » وما شابهها من أسماء (٦) .

— — — — —

ويحاول أصحاب هذا الرأي البحث عن أدلة من العهد القديم تثبت نظريتهم . ومن بين هذه الأدلة اعتراف العهد القديم بأن موسى قد تربى وتذهب في مدرسة الحكمة المصرية (٧) . ومن بينها أيضا اعتبار الاسم العبرى

· **מֹשֶׁה** . بمعنى المنتشل لا يوافق المعنى الوارد في التوراة . فالاسم ورد في صيغة اسم الفاعل مما جعل معنى الاسم موسى المنتشل لا المنتشل من الماء حسب سياق القصة التوراتية . وهذا في نظرهم يؤكد علىصرية اسم موسى وضعف كونه اسما عبريا . ودليلهم الثالث يدور حول ابنة فرعون التى عملت على انتشال موسى من الماء اذ يستبعد هؤلاء العلماء أن تكون ابنة

(٥) Sigmund Freud, Moses and Monotheism, p. 5.

(٦) Breasted, The Dawn of Conscience. p. 350

(٧) وقد كان هذا بسبب نشأة موسى وتربيته في بيت الفرعون .

فرعون على معرفة باللغة العبرية حتى تطلق اسما عبريا على الطفل المنتشل
من الماء كما ورد في نص التوراة

וַתִּקְרָא שְׁמוֹ מֹשֶׁה וַתֹּאמֶר כִּי מִן הַמַּיִם מִשִּׁיתָהוּ

« ودعت اسمه موسى قائلا لأنى من الماء انتشلته » (٨).

ويدعم أصحاب هذه النظرية رأيهم في الأصل المصرى لموسى وديانته
ببعض الأدلة الدينية التى استنتجوها من مقارنة ديانة موسى بديانة اخناتون ،
ومقارنة بعض العادات الدينية اليهودية بالعادات الدينية المصرية . وأول
أدلتهم الدينية التشابه فى عبادة التوحيد والتأكيد على الإله الواحد (٩) ومحاربة
التعدد ، والتشابه أيضا فى بعض صفات الألوهية ووظائفها مثل الخلق
والعدالة والعالمية والأزلية والتعريف بالألوهية من خلال الطبيعة والخلق .
وهناى أيضا التشابه فى تحريم السحر والتنبؤ أو الكهانة ، وتحريم التشبيه فى
الألوهية (١٠) وكذلك الحد من سلطة الكهنة فى التوسط بين الإنسان والإله .
ومن العادات الدينية المشتركة عادة الختان التى عرفت عند المصريين وعند
رجال الدين بالذات . وهى أيضا عادة دينية يهودية معروفة . وإلى جانب
هذا وذاك نجد اهمالا مشتركا من جانب الديانتين لعقيدة البعث الذى لم يظهر
فى اليهودية الا فى وقت متأخر ، ولا يوجد من بين نصوص التوراة ما يؤكد على
وجود الاعتقاد فى البعث زمن موسى عليه السلام . وهكذا أيضا حاربت ديانة

(٨) الخروج ٢ : ١٠

(٩) Vincent Ariele Tobin, *Amarna and Biblical Religion*,
in, *Pharaonic Egypt, the Bible and Christianity*, ed. by Sarah
Israelit. Groll, The Magnes Press, The Hebrew Univ. Jerusalem
1985. p. 232.

Ibid, p. 233, 273.

(١٠)

اخناتون عقيدة البعث ذات الجذور المتأصلة في ديانة المصريين القدماء . وقد كان أحد أهداف الرؤية الدينية لخناتون محاربة عبادة أوزوريس الذى ارتبطت عبادته بعقيدة البعث والحياة بعد الموت (١٠) .

وفيما يتعلق بتأثير ادب الحكمة المصرى على ديانة موسى يذهب بعض المؤرخين الى وجود علاقة قوية بين تعاليم اخناتون وتعاليم موسى ويركزون هنا على معنى كلمة تورا التى ترد أحيانا بمعنى « تعليم » وكسرا ما يستخدم الاصطلاح تورا موسى . תורה משה .

بمعنى « تعاليم موسى » . ويذهب أصحاب هذا الراى الى أن تورا موسى الأصلية لا بد وأن تكون قد اشتملت على عناصر من ادب الحكمة المصرى وأن هذه العناصر قد اختلفت مع عمليات التحرير المتكررة التى خضعت لها التورا خاصة وأن هناك بعض المواضع التى تشير الى معرفة بالحكمة المصرية (١١)، ومما لا شك فيه أن هناك علاقات ثقافية قديمة ربطت بين مصر وشعوب حوض البحر المتوسط وشعوب الشرق الأدنى القديم ، وانتقلت عناصر عديدة من الثقافة المصرية القديمة الى هذه الشعوب خاصة في فترات السيادة المصرية

Breasted, Developmet of Religion and Thought in (١٠)
in Ancient Egypt.

Unive. of Pennsylvania Preess, Phila, 1972 p. 342.

(١١) التكوين ٤١ : ٨ ، الخروج ٧ : ١١ ، الملوك الاول ٤ : ٣٠ — ٣١
اشعيا ١٩ : ١١ . انظر أيضا :

Pierre Montet, *Eternal Egypt*, Translated from the French by
Doreen Weightman, The New American Library, New York. 1964,
pp. 320-21.

Adolf Erman, *The Ancient Egyptians*, وانظر كذلك :
a Sourcebook of their Writings, trans by A. M. Blackmar with an
introduction by W. K. Simpson, Harper & Row, New York, A 1966.

على بعض مناطق الشرق الأدنى القديم وبخاصة المنطقة الجنوبية القريبة من الحدود المصرية وتشمل فلسطين وكذلك المنطقة الساحلية الممتدة من الشمال الى الجنوب والمعروفة باسم الساحل السوري . وكانت المنطقة الفلسطينية بالذات أكثر المناطق تأثراً بحضارة مصر منذ عصر يعقوب ويوسف عليهما السلام وحتى الخروج من مصر زمن موسى عليه السلام وهى فترة تقترب من أربعة قرون ، ويعتقد بعض المؤرخين أنها كافية لتشبع الصبريين بالثقافة المصرية وتأثرهم بها وادخال عناصر منها فى صلب كتابهم المقدس .

نقد نظرية فرويد فى أصل ديانة موسى

.....

وعلى الرغم من صحة بعض هذه الآراء خاصة فيما يتعلق بالتأثير الثقافى المصرى العام على المنطقة الفلسطينية قديما الا ان بعض هذه الآراء قد غالى أصحابها فى تصوير علاقة القرابة بين الديانتين الموسوية والاخناتونية الى الحد الذى جعلوا فيه من ديانة موسى ديانة مصرية قديمة ، وجعلوا التوحيد فيها مستمدا من التوحيد المصرى القديم الذى ظهر بصورة واضحة فى عصر اخناتون وهذه آراء بعيدة عن الصواب لعدة أسباب تاريخية ودينية .

أولا : ومن هذه الأسباب نجد أولا أن توحيد موسى عليه السلام يجب أن ينظر اليه من خلال ارتباطه بتاريخ الأنبياء عامة وتاريخ أنبياء بنى اسرائيل خاصة ، فالنبوة والوحى ظاهرتان دينيتان مرتبطتان بالدعوة الى التوحيد وهى دعوة ارتبطت بتاريخ الانبياء والرسل من آدم عليه السلام الى محمد صلى الله عليه وسلم . ودعوة موسى الى التوحيد هى حلقة فى تاريخ الانبياء مرتبطة بما سبقها من دعوات ودؤثرة على ما لحق بها فى سلسلة النبوة ومؤكدة على وحدة تاريخ الانبياء ووحدة الاسس التى قام عليها هذا التاريخ . فهو تراث دينى واحد متصل ببعضه البعض ولا يمكن فهم آخره الا بفهم ومعرفة كل

الفترات الدينية السابقة . ودعوة موسى عليه السلام لا ترتبط بدعوة اخناتون في الأصل على الرغم من التعليقات السابقة التي تمسك بها بعض مؤرخي الأديان بسبب بعض الملاحظات التاريخية والدينية التي لازمت ظهور دعوة مرسى ودعوة اخناتون في مصر والتي سبق أن وضحناها (١٢) .

ان دعوة موسى عليه السلام يجب أن ترتبط بالتراث الديني الذي يتناسب مع بنيتها الدينية . وهذا التراث الديني هو التراث التوحيدي القائم على أساس لا نجده فيما يتعلق بدعوة اخناتون وان تشابهت الدعوتان في بعض النواحي فهذا لا يعنى كونهما من أصل واحد . ولو ثبت تاريخيا ودينيا أن دعوة اخناتون دعوة دينية قائمة على أساس من الوحي والنبوة لما تردد علماء تاريخ الأديان في ربطها بالتراث النبوي وبيانات الوحي . ولكن هذا لم يحدث والأصح هو أن ننظر الى التوحيد عند اخناتون على أنه صورة من صور التوحيد التي توصلت اليها بعض شعوب الشرق الأدنى القديم عن طريق الاعتقاد في اله اكبر يقوم بوظائف كل الآلهة الصغرى ، ويتصف بكل صفاتها ولكن لا يمنع

(١٢)وهنا يجب أن نلاحظ أن معظم الباحثين في الديانة المصرية القديمة وصفوا اخناتون بأنه هرطيق أى خارج على أطر ومواصفات وطبيعة الديانة المصرية القديمة وهى ديانة تقوم على أساس من تعدد الآلهة ومن هنا فعلاقتها بديانة بنى اسرائيل التوحيدية علاقة ضعيفة خاصة وأن ديانة اخناتون ظلت ديانة طبيعية وان أخذت شكلا توحيديا . انظر :

H. Frankfort, Ancient Egyptian Religion, Harper & Row, N. Y., 1967, p. 3.

وجوده وسيطرته من استمرار وجود الآلهة الصغرى (١٣) . وربما تتفوق دعوة اخناتون في الحدة التي بلورت فيها التوحيد ، وفي درجة الوضوح التي اتصفت بها ، وفي موقفها العدائي من الآلهة الأخرى ، وفي برنامجها الفعلى لتطبيق فكرة التوحيد هذه على مبرح الديانة المصرية القديمة ، وإمكانية التطبيق هنا تعود الى كون صاحب الدعوة ملكا كرس سلطاته المختلفة لخدمة دعوته الدينية .

ثانيا الأمر الثانى الذى يجعلنا نربط توحيد موسى بالتوحيد فى بنى اسرائيل يعود الى حقيقة تاريخية ثابتة وهى حقيقة الوجود العبرى الاسرائيلى فى مصر منذ قدوم يعقوب وأبنائه الى خروج الجماعة العبرية زمن موسى عليه السلام . وهذا التواجد العبرى خلال هذه الفترة معناه ان الجماعة العبرية التى قدمت الى مصر مع يعقوب وفى وجود يوسف عليه السلام بمصر قد أتت معها بديانيتها العبرية واستمرت لفترة من الزمن تعبد الهها الواحد . ونتوقع ان تكون هذه الجماعة قد وقعت تحت تأثير العبادة المصرية القديمة ولكن نتوقع أيضا الا يكون هذا التأثير كاملا حتى تندثر معالم التوحيد كلبه خاصة عند جماعة عرف عنها فى التاريخ قديمه وحديثه انها من أكثر الجماعات الانسانية تشددا

(١٣) لقد لجأ بعض مؤرخى الأديان الى الخلط بين مجموعات دينية مختلفة على أساس وجود بعض المفاهيم الدينية المشتركة مثلما فعل بريستد حين رد الديانة المصرية القديمة الى مثل أخلاقية أرجعها الى أصول من الكتاب المقدس دون مراعاة لاختلاف جوهر وبناء الدين المصرى القديم عن ديانة العهد القديم . انظر :

Frankfort, Ancient Egyptian Religion, P. V.

John Wilson, The Culture of Ancient Egypt Univ. of Chicago Press, 1961, p. 209.

وتمسكا بالدين ، بل انها من أكثر الجماعات استخداما للدين كوسيلة لحفظ كيانهما وجنسها من الاندماج في المجتمعات التي عاشت بينها في الماضي وفي الحاضر . ويبدو جليا أن موسى لم يلق متاعب كثيرة في بعث التوحيد بين قومه في مصر ومن الواضح أيضا أن العقبات التي صادفت دعوة موسى في جماعته كانت لها أسباب أخرى غير دينية . أما المشاكل الدينية فلم تظهر الا بعد تمام خروج جماعة بنى اسرائيل من مصر وبالذات أثناء غياب موسى عليه السلام عن جماعته وهو يتلقى الوحي الالهي . فقد حثت الردة الدينية التي لم يتمكن هارون من صدها بعد نجاح السامري في صنع العجل الذهبي وتحويل الجماعة العبرية الى عبادته . ولم تكن هذه الردة تعنى رفض التوحيد بقدر ما تشير الى درجة اندماج بعض الجماعات العبرية في طرق وعادات الديانة المصرية القديمة الى جانب العامل المادى الذى كان له تأثيره على التوجه الدينى لهذه الجماعة أثناء وجودها في سيناء . فقد أسفت الجماعة على فقدان الحياة المادية التي تيسرت لها في مصر بخيراتها الكثيرة، فأعلن بعضهم عن الرغبة في العودة الى مصر فزارا من حياة القحط والجذب التي تعرضوا لها في سيناء .

ورغم هذه الردة الدينية الطارئة وما قد تشير اليه من دلالات ، الا انها لا تعنى غياب التوحيد ، أو عدم وجوده بين جماعة بنى اسرائيل في مصر . فلا بد أن بقايا له قد استمرت من بعد عصر يعقوب ويوسف واخوته الى وقت ظهور موسى . وربما كان لوجوده المستتر بعض التأثير على نزعة التوحيد التي ظهرت لها بوادر قبل عصر اخناتون بكثير . ونقول بعض التأثير لأن نزعة التوحيد التي عرفت في مصر في عصر الدولة الحديثة (١٥٧٥ — ١٠٨٧ ق . م) ظلت مختلفة في جوهرها عن التوحيد عند بنى اسرائيل . ولكن من المنطقى أن يأتى عصر الدولة الحديثة بتيارات دينية جديدة كنتيجة للتوسع المصرى وما نتج عنه من تحقيق للسيادة المصرية على الشرق الأدنى القديم عامة وعلى

المنطقة السورية بما فيها منطقة فلسطين على وجه الخصوص . فخلال عصر الامبراطورية المصرية انفتحت الثقافة المصرية القديمة على ثقافات المنطقة السورية مؤثرة فيها ومتأثرة بها . وليس ببعيد أن يكون المصريون قد تعرفوا على التفكير الدينى فى منطقة سوريا بما فيها التعرف على التوحيد فى منطقة فلسطين واطلعوا على الأفكار الدينية الموجودة فيها . وبهذا يكون المصريون قد تعرفوا على التوحيد من خلال وسيلتين الأولى داخلية من خلال الوجود العبرى فى مصر منذ زمن يوسف الى زمن موسى . والنسيطة الثانية خارجية من خلال الفتوحات المصرية فى المنطقة السورية ووقوع فلسطين تحت السيادة المصرية فى عصر الدولة الحديثة .

ومن الانصاف أن نقول أن امكانية التأثير والتأثر هنا متبادلة . وربما يكون من غير الممكن حسم هذا التأثير لطرف ضد الآخر . فاختاتون ربما يكون قد عرف فكرة التوحيد وسمع بها عند الجماعة العبرية فى مصر أو من خلال الاحتكاك الثقافى بين مصر ومنطقة فلسطين خلال فترة السيادة المصرية عليها . ولكن يبقى فى نفس الوقت التأكيد على أن اختاتون قد صاغ فكرة التوحيد عنده بالشكل الذى لا يخرج بها على الاطار العام للتفكير الدينى المصرى القديم والا كان التوحيد عنده صورة مكررة للتوحيد عند بنى اسرائيل ، وهو الامر الذى لم يحدث بالطبع . ومن ناحية أخرى نرى أنه من المحتمل أيضا أن تكون الجماعة العبرية فى مصر قد تأثرت بدعوة اختاتون وبالارهاصات التوحيدية السابقة عليها(١٤) . ولكن يجب أن نحدد هذا التأثير فى كونه مجرد

(١٤) هناك اعتراف بوحدة الاله الخالق فى مذهبى عين شمس ومنف لتفسير نشأة الوجود قبل ظهور دعوة اختاتون بكثير . وفى هذا يقول د . عبد العزيز

دافع الى بعث التوحيد لدى الجماعة العبرية في مصر . وهنا نتفق مع جون ولسون الذي يرفض امكانية ظهور التوحيد في جماعة بنى اسرائيل في مصر كنتيجة للتأثير المباشر لدعوة اخناتون حيث يقول : « انه مع قبول الافتراض بوجود اسرائيليين في مصر زمن العمارنة فمن المستبعد ان يكونوا قد عرفوا تعاليم الآتونية بالاله الواحد العالمى لأن هذا الاعتقاد ظل محصورا في الأسرة المالكة . . . كما ان الآتونية قد ركزت على اهمية الفرعون كوسيط وحيد بين الاله والشعب . . . وقد كانت الآتونية ديانة عقلية خالية من المضمون الاخلاقى كما أنها لا تركز على التشريع أو القانون كما هو الحال عند العبريين » (١٥) .

صالح « نقد رد أصحاب كل مذهب منها الوجود بطبيعته وأربابه وناسه وبقية كائناته الى خالق واحد دعوه في عين شمس باسم أتوم بمعنى التام المكتمل ، ودعوه باسم بتاح ربما بمعنى الصانع أو الفتاح أو الخلاق . وفي عصر الدولة القديمة تتحدث المتون عن اله وصفته بأنه مطلق ورب الأبد ورب الكل وبأنه اله عظيم لا يدرك اسمه . . سيد فرد » وتظهر وحدة الربوبية بالاتجاه الى الاله الشمس باعتباره الها خالقا والها اكبر في آن واحد وذلك في اواخر الدولة القديمة وبداية الدولة الوسطى . وقد بدأ التبشير باسم آتون من اواسط عصر الاسرة الثامنة عشرة ثم لقي هذا التركيز الشديد وتحديده كاله واحد على يد اخناتون . انظر : د . عبد العزيز صالح . الشرق الأدنى القديم الجزء الاول مصر والعراق . القاهرة . الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٩٦٧ ص ٣٠٤ — ٣١٣ وانظر ايضا :

Wilson, The Culture of Ancient Egypt, p. 228.

(١٥) انظر تفصيل ذلك في :

Wilson, The Culture of Ancient Egypt, pp. 225 - 229.

ونضيف الى هذا أن قيام دعوة موسى عليه السلام على أساس من الوحي والنبوة يبتعد بها كثيرا عن الآتونية ويجبرنا على ربط دعوة موسى بما يتناسب مع بنائها الدينى وهو التاريخ النبوى فى بنى اسرائيل مع السماح بالقليل من امكانية التأثير الجزئى بالاخناتونية كدافع الى بعث التوحيد من جديد فى الجماعة العبرية فى مصر . فربما تكون دعوة موسى الى التوحيد قد استفادت من المناخ الدينى العام الذى هيأته دعوة اخناتون . أما فيما يتعلق بالتأثير الفعلى المغير للبناء الدينى فلا نتوقع أن يكون قد حدث هذا من جانب الآتونية على ديانة موسى عليه السلام فستظل الآتونية ديانة طبيعية وعنصر التوحيد فيها طبيعى بينما تظل ديانة موسى داخل دائرة التوحيد المبتاقيزيقى . وهو فارق جوهري مانع للتأثير الكلى . ويؤكد جون ولسون على اختلاف الآتونية عن الموسوية فى كون الآتونية ديانة مصرية أصيلة ، وان كانت متميزة وفريدة من نوعها فى تاريخ التفكير الدينى عند المصريين القدامى . فهى مصرية أصيلة لأنها لم تتخل عن فكرة مصرية أصيلة وهى تأليه الفرعون ، رغم محاولات اخناتون نفسه . وهى فى نفس الوقت متميزة وفريدة ، لأنها جعلت كل الآلهة فيما عدا الفرعون الها واحدا ، لا عن طريق التوفيق ولكن عن طريق الاستبعاد . وهذه المواصفات تبتعد بالآتونية عن التوحيد وان اقتربت منه (١٦) . هذا وقد اتسعت المسافة بين الآتونية والموسوية على اثر خروج جماعة بنى اسرائيل من مصر وقلقى موسى عليه السلام للوحى الالهى فى سيناء والذى اعطى دعوة موسى بنيتها الأساسية ووضح علاقتها بما سبقها من نبوات فى بنى اسرائيل .

ثالثا : وهناك دليل آخر على ضعف التأثير الاخناتونى على دعوة موسى عليه السلام وهو دليل تاريخى . ففكرة اخناتون التوحيدية لم يكتب لها

الانتشار رغم الاتجاه العالمى الذى اتصفت به وظلت ديانة محدودة لم تخرج على حدود أفراد الأسرة المالكة . وقد تم اجهاض أفكار اخناتون الدينية بعد موته مباشرة كما تدل على ذلك حقائق التاريخ المصرى القديم . ومنذ البداية وقف كهنة آمون ضد الآتونية وقاوموا كل تغيير أرادته اخناتون فى الحياة الدينية المصرية القديمة ، وقد نجحوا فى احتواء دعوته ، وتحديد نفوذها ومنع انتشارها (١٧) .

ومن العوامل التى ساعدت على فشل دعوة اخناتون عامل سياسى هام يتلخص فى اهمال اخناتون للجوانب السياسية والعسكرية وتكريس حياته لتحقيق فلسفته الدينية الجديدة . وقد كان لهذا آثار سلبية كبيرة على السياسة المصرية فى عهد الدولة الحديثة فى الداخل والخارج من بينها عدم قدرة اخناتون على الوفاء بالالتزامات السياسية والعسكرية فى المنطقة السورية مما أدى فى النهاية الى اضعاف النفوذ المصرى هناك وظهور قوى مناهضة للسيادة المصرية .

هذا بالإضافة الى أن التغييرات الدينية التى أحدثها اخناتون هذفت الى اهمال بعض العقائد الدينية التى رسخت فى وجدان المصريين وأصبح من الصعب تغييرها . ومن بين هذه العقائد عقيدة الخلود واستمرار الحياة بعد الموت والبعث ، وكلها مفاهيم دينية ذات جذور راسخة فى الشعور الدينى عند المصرى القديم . وإلى جانب ذلك لم تتخذ الآتونية موقفا واضحا تجاه عقيدة الملكية الالهية التى نتج عنها تأليه الملوك . ويبدو أن التوحيد عند اخناتون جعله يرفض فكرة تأليه الملوك ، وهو أمر غريب بالنسبة لعامة المصريين وعند حكامهم

وملوكهم . ويبدو أن أتباع اخناتون لم يتأثروا بدعوته في هذا الاتجاه فظلوا على ما كانوا عليه من تمجيد وتأليه الملوك ، فأصبح هذا سببا هاما من أسباب فشل دعوة اخناتون « لقد أسرف أنصاره في تمجيده حتى أعلنوه ابنا لاله وأوشكوا أن يؤلهوه وأن ينشغلوا بشخصه عن ديانتهم » (١٨) . وبالإضافة إلى هذا كله فإن عقائد التعدد كانت قد تغلغلت في عادات الناس ، وأصبح من الصعب التخلص منها بسهولة ، كما أن نفوذ آمون وكهننته وعدم اهتمام دعوة اخناتون بالفواحي العملية في الحياة الإنسانية ، أدى في النهاية إلى فشلها وعدم انتشارها على المستوى الشعبي (١٩) . وقد ساعد على هذا الفشل ارتقاء فكرة التوحيد على المستوى الفكري الديني لعامة المصريين وثورية التغييرات الدينية التي أحدثها اخناتون دون أن تجد لها درجة كافية من القبول والفهم والاعتناق من جانب العامة الذين تعودوا على التعدد ، وطفقت عليهم العبادة المحلية عبر قرون طويلة تأصلت فيها عقيدة التعدد في النفوس

(١٨) د . عبد العزيز صالح الشرق الأدنى القديم الجزء الأول مصر والعراق ص ٣١٢ . وقد أشار ولسون إلى أنه على الرغم من تركيز دعوة اخناتون على عبادة اله واحد إلا أنه لم يتمكن من منع أتباعه من تأليه شخصه وعبادة اخناتون اخناتون نفسه إلى جانب عبادة أتون . ففي ديانة العمارنة كان هناك الهان أساسيان ولا اله واحد . فإخناتون وأسرتة عبدوا أتون بينما بقية الأتباع عبدوا اخناتون ووجهوا إليه صلواتهم مما يؤكد على مركزية اخناتون في عبادة أتون .
انظر :

The Culture of Ancient Egypt p. 223

Montet, Eternal Egypt, p. 196.

(١٩)

الى الحد انذى لم يتمكن معه اخفانون من كسب انصار لدعوته التوحيدية
بالاضافة انى ما سببته هذه الدعوة من قلق دينى(٢٠) .

كل هذه الأسباب حدثت من انتشار الآتونية فكان تأثيرها ضئيلا على
المصريين زمن اخفانون ، ولا نقوقع أن يكون لها تأثير على الجماعة العبرية فى
مصر خاصة وان الدعوة قد تعرضت لاضطهاد شديد بعد موت اخفانون
وسرعان ما عادت الأوضاع الدينية الى سابق عهدها ، وطمست معالم عصر
اخناتون ، وعادت السيطرة الامونية من جديد .

نقد نظرية فرويد فيما يتعلق بأصل موسى وتسميته

أما فيما يتعلق بقضية أصل موسى وأصل تسميته فهى فى الحقيقة ليست
بذات تأثير كبير على تطور الأوضاع الدينية أو حتى على تطور الأحداث
التاريخية لتلك الفترة التى وجد فيها موسى عليه السلام وقد أخطأ فرويد حين
ركز تركيزا شديدا على هذا الجانب واعتبره المفتاح الرئيسى لاثبات مصرية
موسى ومصرية ديانتة . فالاختيار الإلهى لموسى عليه السلام أمر تصبح معه
قضية أصل موسى بدون معنى فالله أعلم حيث يضع رسالته ، وعلى الرغم
من حذق فرويد فى الاستدلال على مصرية موسى ومحاولة اثبات ذلك إلا أن هناك
وجوه ضعف أصيلة فى أدلته . وأول وجوه هذا الضعف الاعتماد الكلى على
الدليل اللغوى لاثبات مصرية موسى وديانتة والدليل اللغوى على الرغم من

(٢٠) د . محمد أبو المحاسن عصفور معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم
من أقدم العصور الى مجيء الاسكندر . دار النهضة العربية بيروت ١٩٨١
ص ١٧٨ — ١٧٩ .

أهميته التي لا نتجاهلها إلا أنه ليس كافيا لوحده لاثبات نظرية فرويد . فمن المعروف أن الأقلية إذا ما عاشت وسط أغلبية تخالفها في الفكر واللغة فعادة ما نجد هذه الأقلية تتبنى لغة الأغلبية وبعضا من الثقافة العامة والعادات والتقاليد الخاصة بالأغلبية . ومن مظاهر هذا التبنى إطلاق أسماء الأعلام الخاصة بالأغلبية على أبناء وبنات الأقلية ، أما تعبيرا عن الاندماج الكلى أو الجزئى في حياة المجتمع الكبير ، أو تعبيرا عن الرغبة في عدم التمسك بأسماء قد تبدو غريبة في الاستخدام داخل المجتمع الكبير ، وهو أيضا مظهر من مظاهر الاندماج ، وربما يكون أيضا تعبيرا عن نوع من الحذر أو التقية خاصة في المجتمعات اذنى تمارس فيها الأغلبية ألوانا من الاضطهاد ضد الأقلية حيث يعرف المنتمى الى هذه الأقلية المضطهدة من اسمه خاصة في الحالات التي لا يظهر فيها الاختلاف من الناحية الجسمانية أو البيولوجية . وهنا تلجأ الأقلية الى اتخاذ أسماء الأغلبية حماية لنفسها ورغبة في التخفى والمداواة . وأحيانا يحدث ذلك من باب الاعجاب والانبهار بالثقافة الجديدة . وفي بعض الأحيان الأخرى نجد أفراد الأقلية لا يجدون حرجا في اتخاذ أسماء الأغلبية خاصة تلك الأسماء الخالية من الدلالات الدينية أو التاريخية أو التراثية . هذا بطبيعة الحال قد ينطبق على حالة موسى إذا ما اقتنعنا بمصرية اسمه .

وعلى هذا الأساس نرى أن تسمية موسى باسم مصرى لا يمكن أن يعتبر دليلا كافيا على تحديد جنسية موسى بأنه مصرى (٢١) هذا من ناحية ومن ناحية

(٢١) هناك عبارة في التوراة قد تسبب بعض الخلط لدى قارئها وتجعله يجزم بمصرية موسى . هذه العبارة وردت على لسان بنات كاهن مديان : « فقلن رجل مصرى أتقننا من أيدي الرعاة ... » (الخروج ٢ : ١٩) . فكلية (رجل مصرى) لا تعنى أكثر من (رجل قادم من مصر) أو رجل مصرى بالولد

أخرى فإن الكلمة « موسى » كما حدد معناها فرويد اعتمادا على علماء المصريات ليست لها دلالة قوية على أضالة هذه التسمية . فالكلمة تحمل معنى عاما وهو « طفل » وهذا يعنى أنها لا تشير الى تسمية مصرية أصيلة ، ولا حتى الى تسمية عبرية أصيلة . صحيح أن التسمية « موسى » قد تكون جزءا من كل لكن ما يهم أن هذا الجزء هو الذى شاع فى الاستخدام على غير المعتاد فى كثير من الأسماء المركبة المشابهة فى اللغة المصرية القديمة . فلماذا يصبح الجزء « موسى » من اسم مركب علما على كل بينما نجد هذا لا يحدث مع بقية الاسماء المركبة المشابهة ؟ . بمعنى آخر لماذا لم يسقط الجزء فى الاسماء المصرية القديمة أحمس وتحتمس ورعمسيس وغيرها . ويبقى الجزء الأخير « مس » ليدل على التسمية الكلية ؟ الاجابة على هذا معروفة : وهى أن سقوط الجزء الأساسى من التسمية المركبة يجعل من « مس » بمعنى « طفل » تسمية لشخصيات عديدة لا يمكن التفريق بينها . ومن ناحية أخرى أن صح تسمية موسى بمعنى « طفل » ، وكانت التسمية منطقية فى طفولته ، فكيف لنا أن نقبل هذه التسمية فى مراحل شبابه وشيخوخته ؟ والحقيقة أن هذه بعض التساؤلات التى تثيرها نظرية فرويد فى أصل موسى استنادا الى دليل لغوى ضعيف . ويمكن أن نضيف الى هذا كله التساؤل التالى : لماذا يطلق والد موسى على ابنه موسى اسما مصرية ولا يطلق على ابنه هارون اسما مصرية ؟ هذا بطبيعة الحال اذا رفضنا رواية التوراة التى تقول ان ابنة فرعون هى التى سميت موسى وليس والده ، وليس من الغريب أن يسمى والد موسى العبرى ابنه باسم

والنشأة ولكنها لا تعنى أن موسى مصرى الأصل خاصة وأن نفس الاصحاب فى فقرة سابقة على هذه الفقرة يؤكد على عبرانية موسى : « فرأى رجلا مصرية يضرب رجلا عبرانيا من أخوته » (الخروج ٢ : ١١) .

مصرى بينما تطلق عليه ابنة فرعون المصرية اسما عبريا ؟ كل هذه في الحقيقة تناقضات في رواية فرويد وفي رواية التوراة لا نجد لها علاجا . وقد زاد فرويد المشكلة تعقيدا باقتراحه للتسمية المصرية لموسى ولو تركنا لرواية التوراة لربما تم التوصل الى حل لهذا اللغز الذى اثارته التوراة حين اكدت على قيام ابنة فرعون بتسمية موسى وتعليل التسمية في نفس الوقت . واذا كان هناك اصرار على أن موسى تعنى « طفل » في نظر فرويد ومن اعتمد عليهم من علماء المصريات فربما يكون من الأفضل أن ننظر الى التسمية على أنها ليست أكثر من صيحة تعجب ودهشة انطلقت من فم ابنة فرعون عندما شاهدت موسى في الماء فنطقت بكلمة « ميس » أى « طفل » وتعنى طفلا في الماء (٢٢) . وقد يكون هناك احتمال آخر ، وهو أن أخت موسى التى تتبععت السفط في الماء هى التى اطلقت الاسم موسى على أخيها في خضرة ابنة فرعون وسمته باسم عبرى يتناسب مع التعليل الوارد في التوراة . ويحظى بقبول ابنة فرعون لتطابق المعنى على الحدث . هذا اذا ما اغفلنا حقيقة هامة وهى أن موسى لم يطلق عليه اسم بعد ولادته مباشرة بواسطة والديه وقبل أن يلتقى في النيل وبما أنه ليس من المعقول أن ينتظر الوالدان حتى تطلق ابنة فرعون اسما على ابنهما فلا بد أن يكون موسى قد تلقى تسمية ما على يد والديه بعد ولادته مباشرة خاصة اذا أخذنا في الاعتبار رواية التوراة التى تقول بأن أم موسى قد خبأت ابنهما فلا بد أن يكون موسى قد تلقى تسمية ما على يد والديه بعد ولادته مباشرة،

(٢٢) هناك عبارة في التوراة نحس فيها هذا المعنى : « ولما فتحت رأت

الولد واذا هو صبي يبكى . فرقت له وقالت هذا من اولاد العبرانيين »

(الخروج ٢ : ٦) .

خلال هذه الفترة ؟ (٢٣) .

والحقيقة أن كل هذه الملابسات والتناقضات تدعونا الى الأخذ بالأصل العبرى للاسم موسى مع بعض التحفظ فيما يتعلق بالصيغة التى ورد بها اسم موسى فى التوراة وهى صيغة اسم الفاعل . أما الاسباب التى تدعونا الى الأخذ بالاسم العبرى لموسى ورفض الراى القائل بالأصل المصرى للتسمية فهى كالتالى :

اولا : أن الدعوة الى التوحيد فى بنى اسرائيل دعوة قديمة وطالما أن موسى قد ظهر فى جماعة بنى اسرائيل فلا بد من ربط دعوته بالدعوات السابقة . وظهور موسى فى جماعته الاسرائيلية فى مصر يعنى بالضرورة أن موسى قد تلقى تسمية عبرية بعد ولادته مباشرة ، حتى وان اتخذ بعد ذلك تسمية ثانية لها علاقة بالاحداث التى وقعت بعد ولادته ، وبصرف النظر عن كون قد اطلق هذه التسمية الثانية . خلاصة الحديث أن العرف قد جرى على اعطاء المولود اسما بعد الولادة مباشرة ، والاسم لا بد وأن يكون من بين الأسماء التى عرفتھا الجماعة الاسرائيلية أو استحدثتها . وقد يحدث فى بعض الحالات أن

(٢٣) .والحقيقة أن التوراة تشير الى أن اطلاق اسم « موسى » على الطفل بواسطة ابنة فرعون لم يتم الا بعد أن كبر وذلك بعد أن تم ارجاع الطفل الى أمه لكى ترضعه : « ولما كبر الولد جاءت به الى ابنة فرعون فصار لها ابنا ودعت اسمه موسى وقالت انى انتشلتته من الماء » (الخروج ٢ : ١٠) . ومعنى هذا أن ابنة فرعون لم تطلق الاسم موسى على الطفل الرضيع مباشرة بعد رؤيته فى الماء ، ولكنها حسب الرواية التوراتية اطلقت عليه هذا الاسم بعد أن تمت رضاعته واعادته الى ابنة فرعون بعد أن كبر .

يعطى المولود فى الاقلية اسما تراثيا مأخوذا من الاسماء المعروفة لدى جماعة الاقلية ، ويأخذ أيضا اسما ثانيا من بين أسماء الاغلبية التى تعيش بينها الاقلية لظروف سبق أن تحدثنا عنها . ومن المحتمل أن يكون موسى قد اتخذ بالفعل اسمين الاول عبرى بعد ولادته مباشرة والثانى مصرى بعد تطور أحداث قصته مع بيت فرعون .

ثانيا : أن تاريخ الانبياء قد علمنا أن الانبياء والرسل عليهم السلام عادة ما يرسلون بلغة أقوامهم . وفى هذا يقول القرآن الكريم : « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم » (٢٤) . وقد تحدث كل أنبياء ورسل بنى اسرائيل باللغة العبرية لغة قومهم ولغة توراتهم وكتبهم المقدسة . وعلى هذا الاساس لابد وأن يكون موسى قد عرف العبرية وتحدث بها فى مصر بين جماعته الاسرائيلية ، وهذا فى نفس الوقت لا يمنع معرفة موسى بالمصرية القديمة ، لغة المجتمع الكبير الذى يعيش فيه . وواقع التاريخ اليهودى قديما وحديثا يحتم علينا أن نعتقد فى أن موسى قد تحدث بلغتين الاولى هى العبرية لغة جماعته ، والثانية هى اللغة المصرية القديمة لغة المجتمع المصرى الذى عاش فيه . فقد عرف عن اليهود قديما وحديثا هذه الازدواجية فى اللغة ، وتعاملهم دائما بلغتين فى كل المجتمعات التى عاشوا فيها . وقد ساعد الشتات اليهودى على نشأة وتطور هذه الظاهرة وبخاصة فى العصور الوسطى وفى العصر الحديث . حيث عرف اليهود الازدواجية اللغوية . وفى التاريخ الاسرائيلى القديم عرف اليهود هذه الظاهرة فى فترات معينة من تاريخهم القديم أهمها فترات السبى الآشورى فالبابلى فالرومانى . وبعد الفتح الاسلامى لفلسطين تحدث اليهود بالعربية انى جانب لغتهم الأصلية ، بل لقد طوروا لغة جديدة

مزجوا فيها بين العبرية والعربية في العصور الوسطى ، وعرفت هذه اللغة باسم اللغة اليهودية العربية . وكذلك قبل الفتح الاسلامى لفلسطين تحدث اليهود بالآرامية وباليونانية وعرف بعضهم الفارسية الى جانب اللغة العبرية . وهذه الظاهرة تفسر لنا سر التفوق اليهودى فى الترجمة ، وقد مكنهم هذا من أن يلعبوا دورا ثقافيا هائلا فى نقل الثقافات فنشطوا فى حركة الترجمة ونقلوا كثيرا من العلوم من لغاتها الأصلية الى اللغات الأخرى التى عرفوها فكانوا خير وسيط لغوى فى حركة الترجمة فى كثير من العصور . وهناك سبب آخر سهل على اليهود المعرفة باللغات والتعمق فيها وهو اشتغالهم بالعمل التجارى والرحلة بتجارتهن الى بلاد عديدة عرفوا لغاتها مما مكنهم من الاشتغال بالترجمة .

ومن هنا فمعرفة موسى باللغة المصرية القديمة أمر لا يحتاج الى أدلة لو اكتفينا بهذا الدليل من واقع التاريخ اليهودى . ولكن هذه المعرفة باللغة المصرية القديمة لا تبرر الزعم بأن موسى مصرى الأصل ، أما بسبب النشأة والمولد ، أو بسبب التحدث بالمصرية القديمة ومعرفتها . أما معرفته بالعبرية فأمر لا يقبل الشك فهى لغة قومه ، وهى أيضا لغة التراث النبوى السابق عليه فى بنى اسرائيل ، وهى أيضا لغة التوراة التى نزلت عليه .

ثالثا : أن التوراة نفسها اكدت على عبرية موسى كما اكدت على عبرية التسمية . أما فيما يتعلق بالأصل العبرى لموسى فهناك فقرات عديدة فى التوراة تشير الى ذلك (٢٥) . والقرآن الكريم أيضا يؤكد على انتماء موسى الى بنى

اسرائيل عامة ، والى الجماعة الاسرائيلية في مصر خاصة (٢٦) .، أما فيما

משמ

يتعلق بالتسمية فقد أعطت التوراة اسما عبريا لموسى هو

وقد ألحقت بالاسم في نفس الفقرة صيغة الفعل الذى تم اشتقاق الاسم منه

ففى سفر الخروج ٢ : ١٠ نقرأ

וַתִּקְרָא שְׁמוֹ מֹשֶׁה וַתֹּאמֶר כִּי מִן הַמַּיִם מֹשִׁיחֵהוּ

« ودعت اسمه موسى وقالت انى انتشلته من الماء » وقد اختلف في تفسير

الصيغة التى ورد بها الاسم « موسى » فى التوراة . فالصيغة المقروءة هى

משמ

صيغة اسم الفاعل من الفعل الثلاثى المعتل

بمعنى « سحب » ، « انتشل » . ووجه الاعتراض فى هذه الصيغة يعود الى

كون موسى منتشلا من الماء وليس منتشلا . وكان من المفروض على حسب

منطقية الاحداث أن يأتى اسم موسى فى حالة المفعول به وليس فى حالة الفاعل

أو اسم الفاعل اذا كان لنا أن نفتتح بأن التسمية قد أخذت من واقعة الانتشال

من الماء حسب الرواية التوراتية الا اذا فصلنا بين الفقرتين الواردتين فى

الخروج ٢ : ١٠ واعتبرنا الفقرة الثانية لا تعلل الفقرة الاولى . المقصود هنا

هو فصل عبارة « ودعت اسمه موسى » عن العبارة التالية وهى العبارة

التعليلية : « وقالت انى انتشلته من الماء » ولهذا لا تكون العبارة الثانية معللة

للتسمية المعطاة فى العبارة الاولى . واذا أخذنا بهذا الفصل فنحن فى حل من

ربط اسم موسى بحادثة الانتشال من الماء . ويمكننا البحث عن معنى للاسم

يتناسب مع أى مضمون آخر غير مضمون الانتشال من الماء .

(٢٦) القرآن الكريم البقرة ٥٤ ، ٦٠ ، ٦٧ ، ٢٤٦ ، المائدة ٢٠ ، الأعراف

١٢٨ ، ١٥٠ يونس ٨٧ ، الاسراء ٢ ، طه ٨٦ .

وبعملية الفصل بين التسمية وحادثة الانتشال من الماء تكون في نفس الوقت قد ضحينا بظاهرة منتشرة في التوراة وهي ظاهرة تعليل الأسماء الواردة في عملية تعليل أسماء الاعلام وأسماء الأماكن الواردة في التوراة ، والتي تكاد تكون ظاهرة مستقلة واضحة في صلب التوراة ونظرا لقرب التوراة من عهد الاسطورة في بيئة الشرق الأدنى القديم ، واحتمال تأثرها بها فان كثيرا من الأسماء المعللة في التوراة يمكن شرحها في ظل ما يسمى بالاسطورة التعليلية ، أي الاسطورة التي تعلل أو تفسر حادثة ما خاصة وأن كثيرا من الأسماء المعطاة للاعلام والأماكن في التوراة قد ارتبطت بقصة حقيقية أو غير حقيقية ، ووظيفة القصة شرح سبب التسمية مما يجعلها مشابهة لنفس وظيفة هذا النوع من الأساطير الذي اصطلح على تسميته بالأساطير التعليلية (٢٧) . والأمثلة على ذلك متعددة في التوراة منها على سبيل المثال : « وعرف آدم حواء امراته فحببت وولدت قايين . وقالت اقتنيت رجلا من عند الرب » (التكوين ٤ : ١) . ومثال آخر : « هذه تدعى امرأة لأنها من أمرء أخذت » (التكوين ٢ : ٣) وكذلك : « ودعا آدم اسم امراته حواء لأنها أم كل حي » (التكوين ٣ : ٢٠) وكذلك أيضا مع معظم أسماء أبناء يعقوب (انظر التكوين ٢٩ : ٣١ — ٣٥ ، ٣٠ : ٩ — ١٤ ، ١٨ — ٢٥) . إلى غير ذلك ..

ولا شك في أن عملية ربط اسم موسى بحادثة الانتشال هو من باب

(٢٧) الاسطورة التعليلية هي الاسطورة التي تعطى تفسيراً لأصل عادة

من العادات أو اسم من الأسماء ، أو شيء من الأشياء ، ويطلق عليها بعض

مؤرخي الديان اسم اسطورة الاصل Myth of Origin انظر :

S. H. Hooke, Middle Eastern Mythology, Penguin Books, Baltimore, 1963, p. 13.

القصة التعليلية ، وهى بهذا تسير على نهج التوراة فى اعطاء تعليل لأغلب الأسماء الواردة بها . ولكن نظرا لعدم تناسق الاسم المعطى لموسى مع وضعه فى القصة نجدنا مضطرين الى البحث عن تعليل للاسم بعيدا عن حادثة الانتشال من الماء ، وان كان فى هذا خروج على النسق التوراتى الذى لا يتفق معه هنا الا افتراض وجود تحريف أو خطأ فى النسخ قد وقع عند تسجيل اسم موسى فجعله فى صيغة اسم الفاعل على عكس مجريات القصة التوراتية . وهذا بطبيعة الحال هو الافتراض البسيط الذى يحل لنا المشكلة دون أن نتعمق فى التفكير لنبحث عن تعليل أو تعليقات أخرى للتسمية بعيدا عن الحادثة التى ارتبط بها الاسم فى التوراة .

وبما أن هناك افتراضات لتفسيرات خاصة بالاسم موسى تبتعد به عن الانتشال من الماء مثل تفسير فرويد للتسمية وغير ذلك . . . نقول طالما أن هناك افتراضات طرحت بعيدا عن التعليل التوراتى فإن هذا يفتح الباب للبحث عن تعليقات أخرى لا تنقصها الأدلة المبرهنة عليها . وهناك أكثر من افتراض لتعليل وتفسير التسمية . والافتراض الأول أن يكون موسى

اسم فاعل بمعنى المنتشل ؛ ولكن الانتشال هنا لا علاقة له بقصة مولد موسى وانتشاله من الماء ، ولكنه يرتبط بقصة أخرى هى انتشال موسى لبنى اسرائيل من الماء بواسطة معجزة انشقاق البحر ، وتحقيق خلاص جماعة بنى اسرائيل على يد موسى . وإذا قبلنا هذا الرأى فالتسمية انن اعطيت لموسى فى وقت متأخر أثناء أو بعد تمام خلاص بنى اسرائيل من فرعون بعد انشقاق البحر ، وعبور بنى اسرائيل تحت زعامة موسى الى سيناء . ونجد لهذا الرأى تأييدا من لويس جنتزبرج فى عمله الضخم « قصص اليهود » المعتمد على روايات

الأجادا (٢٨) . ففي الروايات الخاصة بطفولة موسى نجد أن موسى قد أعطى مجموعة من الأسماء ليس من بينها الاسم موسى الذي أطلق عليه بعد سنتين من ولادته حين أعيد الطفل إلى ابنة فرعون بعد تمام رضاعته فأطلقت عليه ابنة فرعون الاسم موسى لأنها حسب رواية الأجادا « قد انتشلت من الماء ولأنه سينتشل بنى إسرائيل خارج أرض مصر في وقت سيأتي » (٢٩) . وهذه الرواية تتفق في نصفها الأول مع رواية التوراة . ولكنها تختلف في نصفها الثاني الذي لم يرد له ذكر في التوراة، وهو تسمية موسى بالمنتشل لبنى إسرائيل من مصر . ولكن بهذا الشكل تخرج الأجادا في تفسير اسم موسى عن دائرة التوراة وبعيدا عن حادثة الانتشال من الماء . وتحفظ أيضا النص التوراتي من التغيير بجعل *מֹשֶׁה* اسم الفاعل كما هو الحال . وهنا يجب أن نلاحظ أن التعليل الأول للتسمية يأتي من جانب ابنة فرعون بينما التعليل الثاني لا يخصها بطبيعة الحال .

(٢٨) Louis Ginzberg, Legends of the Bible, The Jewish Publication Society of America 1956.

يذكر جزنزيرج أن موسى قد سمى بأكثر من تسمية ، فقد سماه أبوه حيدر بمعنى « قران » لأن أباه اقترن بأمه من جديد بسبب موسى ، وسمته أمه يكوئيل لأن الرب أرجعه إليها ، وسمته أخته مريم جرد . لأنها نزلت إلى الماء لكي تتعرف على مصيره . . . ، وسمته إسرائيل شمعياين ناثنائيل « لأنه في أيامه يسمع الرب لأتين شعبه وينقذهم من مضطهدهم ويعطيهم الشريعة من خلاله » ، أنظر تفاصيل ذلك في :

Ginzberg, Legends of the Jews, p. 291-2.

Ginzberg, p. 292.

(٢٩)

ويقودنا هذا المعنى الأخير الى افتراض ثان . وهو ان التسمية

𐤌𐤍𐤏 قد تكون مشتقة من 𐤌𐤍 ١٠ وهو فعل أجوف

٥ ١١ بمعنى استرد ، استرجع ، ارتحل ، انتقل ، طرد .

واسم الفاعل يكون بمعنى المسترد أو المرتحل أو المرسل . وهى معانى تقترب من العمل الذى قام به موسى وهو استرداد جماعة بنى اسرائيل (من مصر) أو المرتحل بها ، أو الهارب بها من مصر ، أو الخارج بها من مصر . وكلها معان قريبة ومتشابهة الى حد ما .

وهناك افتراض ثالث أضعف من الافتراضين الأولين من ناحية الاشتقاق اللغوى ، وان كانت له دلالة قوية من ناحية المعنى . فالاسم موسى ربما يكون تحريف أو اختصار لكلمة 𐤌𐤍𐤏 . بمعنى « مخلص » وهنا نفترض

سقوط الجزء الأخير من الكلمة ، وهو المكون من الياء والعين المشككة بالفتحة المسروقة أو استبدالهما بحرف الهاء والعين نظرا لكونهما من مخرج واحد وهو انحلق . واذا كان هذا صحيحا فربما يكون قد تم ذلك للتخفيف خاصة فى حالة استخدام هذه الكلمة كاسم علم حيث أن نطق الياء والعين بالفتحة المسروقة يكون ثقيلًا على اللسان ، فاستعوض عن ذلك بتشكيل الشين بالسيجول واستبدال العين بالهاء تسهيلات للنطق . واذا صح هذا فإن التسمية تعنى المخلص ، أو المنقذ . وهى تسمية تنطبق تماما على وظيفة موسى وعمله الأساسى الا وهو كونه المحقق لخلاص بنى اسرائيل ، ولا تنقصنا الأدلة من التوراة وغيرها من المصادر اليهودية لإثبات أن موسى هو المخلص واسناد مهمة الخلاص اليه ، وهى مهمة ارتبطت به منذ ولادته وأيدتها المعجزات التى صاحبت ولادته ، والرؤى التى فسرت بها ، ومنها نبوءة أخته بأن أم موسى

ستاد طفلا يخلص اسرا ئيل(٣٠) .

والطريف أن بعض المصادر الإسلامية قد أدلت بدلوها في البحث عن تفسير لاسم موسى . نجد أبرزها ما ورد في تفسير الرازي وهو يتميز عن كثير من التفاسير الإسلامية في ناحية هامة ، وهي اهتماماته اللغوية الملحوظة . وهنا نجد الرازي يعطى أكثر من تعليل للتسمية موسى من بينها تفسير يعتبر التسمية موسى تسمية عربية لكى تضاف الى الرايين السابقين الخاصين بمصرية الاسم وعبريته . هذا مع العلم بأن الرازي نفسه يفضل الأصل العبرى للتسمية ، وان كان يعطينا تفسيراً مختلفاً للتسمية في العبرية . أما القول بالأصل العربى فيشتق لنا الاسم من وزن فعلى ، ويعتبر الميم أصلية في الاسم ، وأن الاسم يشتق من « ماس » « يميس » بمعنى تبخر في مشيته وسمى موسى بذلك لأنه كان يتبخر في مشيته . ويعتبره راى آخر من وزن مفعل والميم في موسى زائدة ، والمعنى مأخوذ من « أوسيت الشجرة اذا أخذت ما عليها من ورق » وأن موسى يسمى بذلك لصلعه(٣١) ويعتبر الرازي هذين التفسيرين للاسم فاسدين ، ويفضل عليهما أن تكون التسمية عبرية وانها مركبة من كلمتين عبريتين تعنيان ماء وثنجر ، وأن موسى سمي باسم المكان الذى أصيب فيه وهو الماء والشجر حين جعلته أمه في تابوت دخل بين اشجار عند بيت فرعون(٣٢) . وواضح أن هذا التفسير الأخير لمعنى الاسم لا يركز على عملية الانتشال من الماء بل يركز على الوصف الطبيعى للمكان الذى وجد

Ginzberg, p. 288

(٣٠)

(٣١) الفخر الرازى التفسير الكبير ، الجزء الثالث ، الطبعة الثالثة ،

دار احياء انثراث العربى ، بيروت ، ص ٧٣ .

(٣٢) المصدر السابق ص ٧٣ .

فيه موسى . وإذا كان رأى الرازى صحيحا فيما يتعلق بأن الاسم مركب من كلمتين فربما يكون من الأفضل ترجمة التسمية « بطفل الماء » اعتمادا على ورود كلمة **מַיָּם**^١ في العبرية بمعنى طفل أو ولد (٣٣) والميم تعبر عن الماء في شكل مختصر نتيجة للتركيب الذى يأخذ شكل الاضافة .

وعلى كل حال استفدنا من تفسير الرازى أمرين جديدين : الأول اقتراح عروبة التسمية موسى بالمعانى التى أوردتها الرازى . وعلى الرغم من رفضه لهذا الاقتراح واعتباره غامضا إلا أنه من الممكن اضافته الى المقترحات السابقة والخاصة بمصرية التسمية فيصبح لدينا ثلاثة آراء فيما يتعلق بأصل التسمية وهى : الأصل العبرى وهو الأقوى، ثم الأصل المصرى، وأخيرا الأصل العربى . أما الأمر الثانى المستفاد من تفسير الرازى فهو قوله بأن الاسم عبرى مركب من كلمتين ، وهو رأى نعتبره جديدا لأن الآخذين بعبرية الاسم لم ينظروا اليه على أنه اسم مركب ولكن نظروا اليه على أنه وحدة واحدة غير متجزئة . ورأى الرازى لا يخلو من وجه للصواب .

خاتمة :

ان الرد على آراء فرويد ومدرسته تجاه موسى عليه السلام وديانته لا يعبر فقط عن ضرورة علمية لتنفيذ هذه الآراء علميا ، والرد عليها في موضوعية تامة . ولكنه يعكس في نفس الوقت أهمية دينية نظرا لأن هذه الآراء تناولت التراث الدينى السامى التوحيدى بالنقد والتحليل . وقد شككت في بعض شخصيات هذا التراث ، وفي المفاهيم الدينية التى دعت اليها وبخاصة مفهوم التوحيد . ويجب ألا ننسى أن فرويد له موقف معروف تجاه الدين . فهو

(٢٤) **אחוד בן - יהודה , מלון כיס אנגלי - עברי עברי אנגלי**

Washington Square Press, Inc., New York, 1967., p. 290.

في الحقيقة لايعترف بالدين ، بل يصفه بأنه من أوهام العقل الانساني ، ومن هذا المنطلق كانت معالجة فرويد لليهودية ومفاهيمها وعاداتها وطقوسها . فقد اخضع فرويد العقائد اليهودية للتحليل السيكولوجي ، كما اخضع السلوك الديني عامة لنظريته التي انتهت فيها الى نتائج خطيرة من أهمها أن فكرة الاله من اختراع العقل البدائي ، وهي تعبر عن العجز الانساني في مواجهة الطبيعة والكون ، وهو اشبه بعجز الطفولة الذي يولد الحاجة الى الحماية التي يجدها الطفل عند الأب . ولأن هذا العجز مستمر طوال الحياة ، فالحاجة الى الاب وحمايته مستمرة . ومن هنا كان اكتشاف الألوهية والعدالة والثواب والعقاب والحياة بعد الموت . وكما أن الأب مصدر للحماية والعون ، فهو أيضا مصدر للخوف ، وهكذا الاله أيضا مصدر للحاجتين معا . وهذا التحليل السيكولوجي لا ينطبق على الانسان البدائي ، ولكنه يفسر أيضا السلوك الديني للانسان في كل العصور (٣٤) .

وتشير هذه الخلاصة السريعة الى موقف فرويد من الدين عامة ، ومن اليهودية خاصة ويدعم هذا الموقف أن فرويد يعتبر من اليهود المندمجين ، ومن الرافضين لكثير من المفاهيم الدينية لليهودية الأرثوذكسية (٣٥) ولكن يبدو أن

Sigmund Freud, The Future of an Illusion (٣٤)
trans. by W. D. Robson-Scott, Anchor Books, Doubleday & Co.
New York, 1964, pp. 47-49.

وانظر أيضا : Norman Kiell, ed. The Psychodynamics of
American Jewish Life, an Anthology, Twayne Publishers, N. Y., 1967,
pp. 7-8.

Arnold Meadow and Harold Vetter, Freudian (٣٥)
Theory and the Judaic Value System, in, The Psychodynamics of
American Jewish Life, p. 154.

هذا الرفض لم يمنع فرويد من الرغبة في البحث في بعض المشاكل والقضايا اليهودية من وجهة علم النفس التحليلي الذي طوره . وكانت قضية أصل موسى وحياته ونشأته من بين أهم المسائل التي جذبت انتباه فرويد ، ورأى فيها حقلا خصباً لتطبيق نظرياته السيكلوجية ، كما أعلن هو عن ذلك في دراسته عن موسى والتوحيد (٣٦) .

مع الاعتراف بأهمية التحليل النفسي في كشف أغوار النفس الانسانية وفهم أسرارها ، وفي القاء الضوء على شخصيات التاريخ القديم من زاوية جديدة لم تكن مطروقة من قبل . . . الا أن استخدام وسائل التحليل النفسي وتطبيقها على التاريخ القديم ، وعصوره ، وشخصياته يجب أن يتم في حدود الموضوعية العلمية ، وداخل اطار بناء يسعى الى تعميق المعرفة الانسانية في التاريخ القديم ، وخاصة التاريخ الديني للانسانية . وهنا نرى أن فرويد قد أخطأ حين توسع في تطبيق منهجه في التحليل النفسي لفهم شخصية موسى عليه السلام ، والوصول الى حكم على موسى وديانته لا يتناسب مطلقاً مع ما ورثناه من أخبار وروايات عن موسى وديانته في كثير من المصادر الدينية المقدسة كالطورا ، وبقية كتب العهد القديم ، والعهد الجديد ، والقرآن الكريم ، وغير ذلك من المصادر الدينية التي تناولت شخصية موسى ودعوته بالشرح والتفسير بل على العكس تماماً لقد استخدمت بعض هذه المصادر استخداماً عشوائياً لاثبات عنصر أو آخر من عناصر التحليل النفسي الذي يسعى فرويد الى تطبيقه حيث طوع مادة الطورا لخدمة نظريته . ولعل من أخطر الأمور التي نراها هنا عدم اعتراف فرويد بالتراث الديني يهوديا كان أو غير يهودي ، والانطلاق

لفهم افكار اليهودية وشخصية موسى من افتراضات علمية قد لا تصلح لشرح وتفسير ظواهر التاريخ القديم ، وخاصة التاريخ الدينى .

ان مهمة علم النفس فى المجال الدينى يجب ان تنحصر فى محاولة ايجابية لزيادة معرفتنا الدينية وتعميقها من خلال الوسائل التى طورها علم النفس لفهم السلوك الانسانى ، وخاصة السلوك الدينى . ولكن فرويد لم يلتزم بهذا الاطار الايجابى فى استخدام علم النفس استخداما ايجابيا . ولا نعتقد ان من مهمات علم النفس ان يصدر حكما مطلقا على التاريخ القديم ، او على الفكر الدينى ، وان يصل الى تقييم سيكولوجى لهذا التاريخ . لقد خلط فرويد بين مهمة عالم النفس ومهمة المؤرخ العام ، ومؤرخ الأديان على وجه الخصوص . فالحكم على موسى عليه السلام بأنه مصرى وليس عبريا ، والحكم على ديانته بأنها ديانة مصرية وليست عبرية ... مثل هذه الأحكام ليست أحكاما سيكولوجية ، ولكنها أحكام تاريخية . وهناك من المؤرخين من هم أقدر من فرويد على الوصول الى مثل هذه الأحكام ، وان لم يفعلوا ، لا عن عجز ، ولكن لأن المادة التاريخية والدينية المتوافرة لديهم لا تؤدى بهم الى مثل هذا الحكم التعسفى الذى أطلقه فرويد ، وهم المؤهلون علميا لاطلاق مثل هذا الحكم التاريخى والدينى . لقد خرج فرويد من مجال علم النفس الى مجال التاريخ معتقدا عن طريق الخطأ ان تحليله النفسى يمكنه من اصدار أحكام تاريخية . وقد رأينا من قبل كيف استخدم المادة التاريخية والدينية واللغوية استخداما يخدم أغراضه العلمية فى التحليل النفسى . وقد خرج بهذا على أهداف علم النفس وحدوده . وقد تجاوز فرويد أيضا حدود الموضوعية العلمية حين حاول تطبيق نظريته السيكولوجية على الدين من موقف معاد للدين ، غير معترف بمصادره الالهية ، ومعتقدا فى ان الأفكار الدينية والمعتقدات هى من خلق وأوهام النفس الانسانية وأنها تعبير خارجى عما يدور فى النفس من مشاعر وغرائز متناقضة . هذا بالإضافة الى المشاكل التطبيقية التى

يصادفها علم تطبيقي كعلم النفس التحليلي في فهم شخصيات وأحداث التاريخ القديم ، وإطلاق أحكام كلية على هذه الشخصيات ، كما لو كانت شخصيات حية ترقد على أسرة في عيادات نفسية . لقد تجاوزت هذه المحاولة حدود الواقع الفعلى عن ايمان خاطيء بالامكانيات الهائلة لوسائل التحليل النفسى التى تمكنها من فهم سلوك الانسان القديم بنفس قدرتها على فهم سلوك الانسان المعاصر .

لقد ضرب فرويد عرض الحائط بما عرف عن ديانة موسى من خصائص ميزتها في التاريخ القديم عن الديانات المحيطة بها في بيئة الشرق الأدنى القديم ، وخاصة الديانة المصرية القديمة . فقد كانت هذه كلها ديانات تعدد وثنية طبيعية لا يربطها بديانة موسى رابط ، حيث قامت هذه الأخيرة على أساس من التوحيد الاخلاقي ، وعلى أساس من الاعتقاد في السيطرة الالهية على الطبيعة وعناصرها ، وايضا على أساس من الوحي المكتوب كمصدر للنظم والتشريعات والقوانين المنظمة للحياة الدينية والاجتماعية والاقتصادية والاخلاقية لبني اسرائيل ، وقد تم اخضاع العقل الانسانى لسلطة الوحي . فأصبح وسيلة للتعرف على الحقيقة الالهية من خلال تفسير وشرح مادة الوحي ، وبالوحي والعقل اضمحل دور الطبيعة وتأثيرها على التفكير الدينى الاسرائيلى . وقد كان لهذا اثره الكبير في استقلال ديانة موسى ، وسموها على ديانات الطبيعة ، ومن بينها الاخناتونية . وتم الانتقال من الايمان بعناصر الهية طبيعية متعددة الى الايمان باله واحد خالق للطبيعة وعناصرها ، وتحولت الطبيعة من قوة خالقة معبودة الى قوة مخلوقة . وهذا يعنى أنه بمقارنة الوضع في ديانة اخناتون يصبح الاله الواحد اتون في الاخناتونية أحد العناصر الطبيعية الخاضعة للاله الواحد في ديانة موسى عليه السلام .

وفي الوقت الذى كانت فيه ديانة موسى عليه السلام ثورة على الفكر

الاسطوري في منطقة الشرق الأدنى القديم رافضة للاسطورية ومضامينها ، معتمدة على الوحي كمصدر اول للمعرفة الدينية ، وعلى العقل في تفسير الوحي . . . يخرج علينا فرويد — اثناعا بطموحاته في التحليل النفسي — بفكرة أن موسى مصري حولته الاسطورة الى عبري مع أن كل الأدلة التاريخية والعينية تشير الى عكس ذلك كما حاولنا أن نوضح من قبل . ولا ننكر هنا أن التوراة قد دخلتها عناصر اسطورية بتأثير من بيئة الشرق الأدنى القديم عامة ، ولكن هذه تنحصر في مواطن معينة خاصة بقصص الخلق والطوفان وغيرها . وهنا يجب أن نستثنى المعجزات التي وردت في العهد القديم على يد الانبياء ، فهذه لا تصنف ضمن اساطير العالم القديم ، ولكنها معجزات الهية مؤيدة للأنبياء في بعض مواقفهم ضد أقوامهم . وهي ليست ضد العقل ، ولكنها فوق العقل استنادا الى الهية مصدرها .

وشخصية موسى عليه السلام من أكثر شخصيات العهد القديم وضوحا نظرا لكثرة ما ورد عن موسى من معلومات في التوراة وبقية الكتب المقدسة وفي القرآن الكريم . وتكاد تكون كل أعماله الدينية والتاريخية معروفة . ولكن فرويد يتجاهل كل هذا ، ويأخذ فقط من قصة موسى ما يتعلق بطفولته ليبس عليه نظريته . واهتمام فرويد بالطفولة معروف ، ولكن الموضوعية العلمية تمنع من تشكيل طفولة موسى لكي تتناسب مع نظرية سيكولوجية ، أو مع غيرها من النظريات . ولو كان فرويد قد قبل المخططات التاريخية الواكبة لحياة موسى في طفولته ، لأدرك أن أحداث طفولة موسى أحداث عادية خالية من التركيبة الاسطورية التي وضعها داخلها . ولكن رفض فرويد للدين وحكمه عليه بأنه وهم كبير وقعت فيه الانسانية وطورته ، هو الذي سمح لفرويد بأن ينظر الى الشخصيات النبوية نظرتة الى الانسان العادي صاحب الغرائز الطفولية ، وكذلك النظر الى ما حققته هذه الشخصيات النبوية من منجزات على أنه من خلق الاسطورة . وبالتالي يقارن بين موسى مثالا وعندد من

الشخصيات الأخرى التي اتفق على أنها شخصيات تنتمي إلى التراث الأسطوري في بلاد ما بين النهرين ، وفي بلاد اليونان والفرس ، والتي ينتمي كل منها إلى تراث ديني يعترف بالأسطورة ، بل ويقوم عليها . وهي مقارنة غير عادلة حتى وإن كانت هناك بعض الأمور أو العناصر المشابهة في حياة هذه الشخصيات فالتشابه ليس كل شيء في المقارنة ، ولكن الأسس أو المبادئ أو الأصول التي نتج عنها التشابه هي الفيصل في الحكم النهائي على وجود علاقات تسمح بالمقارنة أو لا تسمح بها . وقد تمسك فرويد بعناصر التشابه وتغاضي الأسس التي تقوم عليها هذه العناصر فوقع في خطأ منهجي جوهري حين قارن بين موسى وبعض شخصيات التاريخ القديم على أساس من قاعدة التشابه لا على أساس المبادئ والأصول التي تحكم في هذه الشخصيات ، وتوجه حركتها في التاريخ .

والله اعلم ..

المصادر والمراجع :

القرآن الكريم

• תורה נביאים וכתובים ; לונדון 1756

الكتاب المقدس . دار الكتاب المقدس . القاهرة .
الفخر الرازي ، التفسير الكبير ، الجزء الأول ، الطبعة الثالثة ، دار احياء التراث العربى . بيروت .

אברהם אבן - שושן ; המלדן החדש ; ירושלים 1980

אהוד בן יהודה ; דוד וינשטיין ; מלדן אנגלי עברי ;
עברי . אנגלי 1961

محمد أبو المحاسن عصفور (دكتور) معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم
من أقدم العصور الى مجيء الاسكندر . دار النهضة العربية ، بيروت
١٩٨١ .

عبد العزيز صالح (دكتور) الشرق الأدنى القديم ، الجزء الأول ، مصر
والعراق . المطابع الاميرية . القاهرة ١٩٦٧ .

— Adolf Erman, ed., The Ancient Egyptians, a Sourcebook of their
Writings, Harper & Row Pub., New York, 1966.

— James Henry Breasted, A History of Egypt, Bantam Books.
N. Y. 30 th Printing, 1967.

————— Development of Religion and Thought in Ancient
Egypt. Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia,
1972.

— Henri Frankfort, Ancient Egyptian Religion, Harper & Row,
N. Y. 1961 .

— Sigmund Freud, The Future of an Illusion trans. by W. D.
Robson - Scott, Doubleday & Co., N. Y., 1964.

Moses and Monotheism, tran. from the German by
Katherine Jones, Random House, 1939, PP. 13-14.

— Louis Ginzberg, Legends of the Bible, the Jewish Publication Society
of America, 1956.

— S. H. Hooke Middle Eastern Mythology, Penguin Books, Baltimore,
1963.

— Norman Kiell, ed., The Psychodynamics of American Jewish Life,
an Anthology, Twayne Publishers, N. Y., 1967.

— Arnold Meadow and Harold Vetter, "Freudian Theory, and the
Judaic Value System", in, The Psychodynamics
of American Jewish Life, N. Y., 1967.

— Pierre Montet, Eternal Egypt, trans. from the French by Doreen
Weightman, The New American Library, N. Y.,
1964.

— Vincent Ariele Tobin, "Amarna and Biblical Religion" in, Pharaonic
Egypt, the Bible and Christianity, ed. by Sarah
Israelit Groll, The Magnes Press, the Hebrew
Univ. Jerusalem, 1985.

— John Wilson, The Culture of Ancient Egypt, Univ. of Chicago
Press, 1961.

رقم الابداع بدار الكتب
٨٣/٦١٥٣

دار النشر للطباعة

مجلة الدراسات الشرقية

مجلة فكرية نصف سنوية تُعنى بالدراسات الشرقية في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة تصدر عن جمعية خريجي أقسام اللغات الشرقية بالجامعات المصرية المشهرة تحت رقم ٦٤٦ بالشئون الاجتماعية .

المراسلات باسم : د. ذاكية محمد رشدي
قسم اللغات الشرقية - كلية الآداب
جامعة القاهرة

بريد الأورمان - جيزة - مصر
الاشتراك السنوي : ٣ جنيهات مصرية أو ما يعادلها

مجلة الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية
تعنى بالدراسات الشرقية
في مجالات الحضارة والفنون والأدب واللغة

رئيس التحرير :
الأستاذ الدكتور السبهي محمد السبهي

العدد الرابع
يوليو ١٩٨٦

العدد الرابع
يوليو ١٩٨٦

مجلة الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية تعنى بالدراسات الشرقية
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

العدد الرابع
يوليو ١٩٨٦

٥٦

رئيس التحرير :
الأستاذ الدكتور السباعي محمد السباعي

مكثر التحرير
الدكتور محمد الرزق فزير

هيئة التحرير :
الأستاذ : أحمد علي الحملي
أ.د. : بديع جمعه
أ.د. : أحمد فؤاد متولي
أ.د. : محمد خليفة حسن

الفهرس

صفحة

- ٧ العجمة في شعر أبى نواس د . أحمد عبد القادر الشاذلى
- ٦٣ رسائل الخميس وخراسان د . صادق احمد داود جودة
- ١٨٣ الرؤية النقدية للبيئة د . زين العابدين محمد حسن
جولدبرج
- ١٢٩ النزعات السياسية في د . فتحى عبد المقصود أبو سيف
الدولة الغزنوية
- ٢٠٥ البيئة الأندلسية في شعر د . جمال عبد الكريم
مانويل ماتشادو

مقدمة

عزيزى القارى الكريم :

اشرف اليوم بتقديم العدد الرابع من مجلتك — مجلة الدراسات الشرقية — وان تأخر قليلا عن مواعده ، نتيجة لاسباب أرجو أن يتم التغلب عليها وهذا تقصير من جانبى اعترف به ، يقابله عطاء متجدد من جانبك يتبثل فى اقبالك على اقتنائها ، وكتابتك الى مجلتك أفكارك واقتراحاتك التى ستهتم بها هبة تحرير المجلة للاخذ بالممكن منها ، لتنفيذها فى الاعداد القادمة .

وقد حاولنا من جانبنا التخلص من الاخطاء والهفات التى ظهرت فى العدد الماضى واننى كانت اقل بصفة عامة . لذا تأمل ان يكون هذا العدد افضل من سابقه من هذه الناحية .

القارىء العزيز ، بدانا فى هذا العدد توسيع دائرة الافكار والمقالات فتضمن العدد ابحاثا باللغة الانجليزية وابحاثا فى مجالات تختلف بعض الاختلاف عما شهدناه فى الاعداد السابقة أرجو أن نكون موفقين فيها .

وسنوالى نشر بحوث زملاء فى مصر والبلاد العربية فى الاعداد القادمة باذن الله .

ومن الله العون والتوفيق ، وعليه قصد السبيل

دكتور السباعى محمد السباعى

« العجبة في شعر أبي نواس »

د . أحمد عبد القادر الشاذلي

جامعة المنوفية

الحسن بن هانيء من شعراء الدولة العباسية ، ولد في العقد الخامس من القرن الثاني للهجرة ، كان أبوه هانيء من جند مروان بن محمد « مروان الجعدي » آخر خلفاء الأمويين ، ويقال أنه فارسي (١) ، أما أمه فهي جليان فارسية تماماً ولا خلاف على فارسيته .

هياً هانيء لابنه حياة علمية في أثناء وجوده بالبصرة ، فأرسله الى المساجد ودور العلم ، فالتقى العلم على يد حماد حجرد ويحيى بن القطان وأبي عبيدة بن المثنى وخلف الأحمر ، ولكن سرعان ما توفي والده ، فأرسلته أمه الى أحد العطارين ليعمل عنده من أجل اطعام أمه وأخيه ، ومع ذلك لم يتوقف عن الدرس والتحصيل ، وتعرف على والبة ابن الحباب الذي حمله الى بغداد حيث الخلافة وولاية العهد والوزارة والقواد ووجهاء الدولة .

انتقل أبو نواس من مجتمع العلم في البصرة الى مجتمع الترف والمجون في بغداد ، فاتصل بالبرامكة وآل الربيع والخليفة هارون الرشيد وولديه الأمين والمأمون ، وفي بغداد وجد مجتمعاً اتسم بعدة سمات منها : وجسود أجناس مختلفة من عرب وفرنس وترك بل وهنود ، فالفرنس هم القوة التي جاء العباسيون بسيوفها الى الحكم فأصبحوا أهلاً للوزارة والقيادة ، وأخذ الأتراك يشقون طريقهم بفضل قوة مراسهم في القتال ، ولم يكذبوا نفوذ الفرنس حتى حل محله نفوذ الأتراك .

أما على المستوى الاجتماعي فكان هناك تجمع للموالى والجواري والعبيد من الأجناس المختلفة ، وامتلات قصور الخلفاء بالجواري من السنديات

(١) العصر العباسي الاول — شوقي ضيف ٢٢٠ .

والفارسيات والروميات والهنديات والتوكيات وكن يجدن قرض الشعر وروايته بالإضافة الي تميزهن في فنون الغناء والموسيقى وقد اقتنى الرشيد ألفين من الجوارى واشترى الامين جاريته « بذل » بزورق مملوء ذهباً (٢) .

ومن الظواهر الاجتماعية في هذا العصر شيوع انشرب الذي سعى الخلفاء لباحة شربه ، وقد شربها الهادي ، وعفا المهدي عن شاربها ، وغرق الامين والمأمون فيها وانتشرت الخانات التي تفتح ابوابها حتى انصاف الليالى .

في هذا الجو من امتزاج بين الاجناس المختلفة وشيوع ظاهرة الجوارى والاماء وشرب الخمر ، انتشرت أيضا مجالس العلم والعلماء ، وبرزت علوم الكلام والفلسفة ، وظهر الجدل والنقاش .

عاش أبو نواس هذا العصر ، ونظم أشعاره التي تعد صورة معبرة عن المجتمع في العصر العباسي ، فقد شاعت الافكار والآراء والمعارف في عصره بين ثنايا ديوانه وسوف أقف عند نقطة واحدة وهى « العجمة في شعر أبى نواس » وأعنى بالعجمة تعجم اللفظ والمعنى :

— وأعنى بعجمة اللفظ الالفاظ الاعجمية التي سلكت طريقها الى شعر الشاعر وكانت هذه الانفاظ موجودة في البيئة التي عاشها الشاعر .

— وأعنى بعجمة المعنى تلك المعانى والافكار والآراء التي تسربت الى شعر الشاعر ولا يوجد لها أصول عربية ، وتعد غريبة على الشعر العربى .

أولا : عجمة اللفظ

تجزت كثير من الالفاظ الاعجمية على لسان أبى نواس ، وهذه الالفاظ في مجملها فارسية وبعضها من لغات أخرى كال يونانية والهندية ، وملاحظ عجمة اللفظ عند أبى نواس تتمثل في الجوانب التالية :

١ — الفاظ الخمر من خمریات واوانى الخمر واماكن تناولها ولونها مثل :

ابريق ، اسفنت ، جام ، دسكرة ، درياقة ، ذورق ، راقود ، رطل ، زرجون ، الطاسة ، طرجهارة ، نقل .

٢ — الفاظ الورود والزهور مثل :

آذريون ، آس ، أرجوان ، باذقوس ، بستان ، بهار ، بنفسج ، جانار ، جون ، خزامى ، خرى ، راميش ، سيسنبر ، سوسن ، قرتفل ، نرجس ، نسرین ، نوروز ، ياسمين .

٣ — الفاظ الموسيقى :

بم ، بوق ، دف ، دهبرج ، زير ، ضج ، الطنبور ، الناي .

٤ — الفاظ الطيور خاصة طيور الصيد :

البازى ، الباشق ، الدراج ، دسبتان ، دستخار ، الزاغ ، السودق ، الشاهين ، الطاووس ، الكرز .

٥ — الفاظ اللبس :

برنس ، بنيقة ، تبان ، تكة ، خز ، خيش ، دواج ، ديباج ، السابري ، سربال وسروال ، سوار ، طيلسان ، قرطق .

٦ — الفاظ الجواهر والسكة والمال :

بندار ، جمان ، درهم ، دفتر ، دكان ، دينار ، زرياب ، زبرجد وزهر ، فيروزج .

٧ — الفاظ ادارية وعسكرية :

آيين ، اقليد ، برجاس ، توخار ، خندق ، دهقان ، ديزج ، ديوان ،
صولجان ، فرند ، عسكر ، مرازية ، منجنيق ، هاون .

٨ — الفاظ أخرى :

الفاظ طعام مثل : خوان وفلفل وقتد وكباب .
الفاظ الروائح وادوات الزينة مثل : ائمد وابهة ومسك .
الفاظ اللعب مثل : شطرنج ونرد .
الفاظ متنوعة مثل : اشسفى وچلار وخيزران وزغت وزنديق وسندير
وسراب ومردة ومهرجان وناطور .

اولا : الفاظ الخمر وما يرتبط بها

ابريق ج اباريق ، كلمة معربة عن الفارسية مكونة من (آب) بمعنى
ماء و (ريز) مخفف (ريزا — ريزنده) (٣) أو انه مكون من آب وريز من
المصدر « ريختن » بمعنى أن يصب والابريق : وعاء له اذن وخرطوم ينصب
منه السائل (٤) ، وقد ذكره فيروزا بادى بأنه معرب من آب رى (٥) والصواب
انه معرب آب ريز (٦) .

وقد تردد لفظ ابريق وباريق في مواضع كثيرة من ديوان أبى نواس

(٣) وازهای فارس در زبان عربی محمد علی امام شمشیری ٩ .

(٤) المعجم الوسيط ج ١ ص ٢ .

(٥) القاموس المحيط ٣ / ٢١٨ .

(٦) شتایجی ٧ .

وبنفس المعنى وهو الاناء الذى يصب منه الخمر : وقد ارتبط اللفظ عنده
بشرب الخمر ، وقال أبو نواس (٧) :

قامت بإبريقها ، والليل معتكرا . . . فلاح من وجهها فى البيت للاء

وقال (٨) :

فأرسلت من قم الأبريق ضافية . . . كأنما أخذها بالعين اغفاء

وقال (٩) :

قد بات يسقيني درياقة . . . سالت من الأبريق فى الجسام

وقال (١٠) :

فصوب من الأبريق فى الكأس شربة . . . يعل بها قلبان مختلفان

واستعمل الكلمة جمعا فقال (١١) :

لدينا أبريق ، كأن رقابها . . . رقاب كراكى نظرن الى صقر

وقال (١٢) :

لكننا العيش فى اللذات متكئا . . . وفى السباح ، وفى معج الأبريق

وكلمة أبريق وأبريق نجدهما تتكرر فى صفحات ٧٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ١٠٧ ،

(٧) الديوان ٦ .

(٨) الديوان ص ٦ .

(٩) الديوان ص ٤٠ .

(١٠) الديوان ص ٩٤ .

(١١) الديوان ص ١٢٣ .

(١٢) الديوان ص ٤٣ .

١٤٣ ، ١٩٠ ، ١٧٦ ، ٢١٧ ، ٥٢٤ ، ٦٨٣ ، ٦٨٩ ، ٦٩٣ ، ٧٠١ ومعاني
هذه الكلمات لا تخرج عن المعنى المراد من الكلمة الفارسية .

— اسفنت : المعتقد من عصير العنب وذكر الفيروزا بادی (١٣) انها
من الاشربة او أعلى الخمر ، واسفنت معرب اسفند وورد في برهان قاطع
بلفظ اسفند وذكر أنه معرب بحرمل شامى وذكره أيضا تحت كلمة اسفند
وهي بذرة يسمونها خردل (١٤) .

وقد استخدمها أبو نواس بمعنى الخمر فقال (١٥) :
نادمتهم قرقف الاسفنت صافية . . . مشهولة بسبب من خمر تكرت
وقال (١٦) :

سلسلة الطعم اسفنت ، معتقة . . . يشربها قيم الحانون أوصاني

— باطية : اناء مفتوح الفم وعميق — كأس (١٧) .

ورد اللفظ في المعجم الوسيط بأنه اناء عظيم من الزجاج وغيره يتخذ
للشرب ج بواط (١٨) ، وذكره فيروزا بادی (١٩) البطة : اناء كالقارورة ،
وتستعمل اللفظة في طهران (بادية) بمعنى كأس ، وذكر أحمد تيمور (٢٠) أن

(١٣) القاموس المحيط ٢ / ٣٧٨ — شتايجس ٨ .

(١٤) شستري ص ٢٥ .

(١٥) شستري ص ٣٨ .

(١٦) شستري ص ١١٣ .

(١٧) وازهای فارس در زبان عربی ٥١ .

(١٨) ص ٦٢ .

(١٩) القاموس المحيط ٢ / ٣٦٣ .

(٢٠) معجم تيمور الكبير ١ / ١٠١ .

بدو مصر يطلقون الباطية على التصعة الكبيرة ، كما ذكر ان بطية في اللغة
هى الناجود أى وعاء الخمر والعامّة تطلقها على اناء من الفخار شبيه بالطاجن
يثرّد فيه (٢١)، وقد استعمل أبو نواس اللفظ « باطية » بمعنى الكئاس
فقال (٢٢) :

حتى اذا سلسلت في قعر باطية . . . اغناك لألأوها عن ضوء مصباح

وقال (٢٣) :

من عقار ، من رآها قال لى . . . صيدت الشمس لنا في باطيه

وقال (٢٤) :

وفي بيته زق ، وذن ، ودورق . . . وباطيه تروى الفتى وتقيم

وقال (٢٥) :

ايا من بين بساطيه وزق . . . وعود في يدى غان يغنى

— جام : ج جامات واجوم وجوم : كئس زجاجى (٢٦) .

وقال فيروزا بادي انه الاناء من فضة ، وذكره حسين مجيب المصرى (٢٧)

-
- (٢١) معجم تيمور الكبير ١/ ١٩٣ .
 - (٢٢) الديوان ١٠٨ .
 - (٢٣) الديوان ١١٩ .
 - (٢٤) الديوان ١٣١ .
 - (٢٥) الديوان ٦١٧ .
 - (٢٦) وازهاى فارس درزيان عربى ١٤٢ .
 - (٢٧) المعجم الفارسى العربى الجامع ١٠١ .

على أنه زجاج وكأس ، وورد اللفظ على أنه معرب عن الفارسية عند
ثبثيقي وفي المعجم الوجيز والمنجد ، وقد استعمله أبو نواس بمعنى الاناء
الذي يشرب فيه الخمر فقال (٢٨) .

واردد على المدام بالجام . . . وسبقنيها برغم لوامى

وقال (٢٩) :

قد بات يسقيني درياقة . . . سبالت من الابريق فى الجام

— دسكرة : ج دسكر : وهى القرية والصومعة والارض المستوية
وبيوت الاعاجم يكون فيها الشرب والملاهى او بناء كالقصر حوله بيوت (٣٠) ،
وردد عند ششتري وشتايجن بنفس المعنى (٣١) ، ودسكرة الملك مدينة
دسترد التى كانت منازلها موجودة بين المدائن وتخت طا قديس وبها قصر
الملك ، وقد ذكرها البحترى ، واستعملها أبو نواس بمعنى ملاهى ، ووردت
فى المعجم الوسيط بنفس المعنى (٣٢) ، وقال الأزهري دسكرة : بناء يشبه
القصر حوله بيوت ويكون للملوك واحسبه معربا والدسكرة : القرية (٣٣) .

قال أبو نواس (٣٤) :

« ما زلت امتحن الدسكرك دونه . . . حتى نزلت على خفى المنزل

(٢٨) المعجم الفارسى العربى الجامع ص ٢٤ .

(٢٩) الديوان ٤٥ .

(٣٠) القاموس المحيط ٣٠/٢ وشتايجن ٥٢٦ .

(٣١) وازهاى فارس ٢٥٣ .

(٣٢) ٢٨٣/١ .

(٣٣) المصباح المنير ١٩٤ .

(٣٤) الديوان ٦٧ .

وقال (٣٥) :

أرض تبني بها كسرى دساكره . . . فما بها من بنى الرعاء انسان

وقال (٣٦) :

فظلت لدى دساكره عروسا . . . بعذراوين من خمر وآل

وقال (٣٧) :

نسقى سلافا من بنت دسكرة . . . ما سابها في دنائها الرنقى

وقال (٣٨) :

يا طينا بقعور القفص ، مشرفة . . . فيها الدساكر ، والانهار تطرد

والواضح ان الشاعر قد استعمل اللفظ مفردا وجمعا بمعنى مكان
اللهو والشراب . . .

— دريافة : الدراق مشددة والدرياق والدريافة بكسرهما ويفتحان
الترياق والخمر معرب دريافة (٣٩) ، وقتل ششتري انها نوع من الخمر (٤٠)
وقد استخدمها أبو نواس بمعنى الخمر فقال (٤١) :

• (٣٥) الديوان ١٢٧

• (٣٦) الديوان ٦٢

• (٣٧) الديوان ٥٣

• (٣٨) الديوان ٧٩

• (٣٩) القاموس المحيط ٢/٢٣٨

• (٤٠) وازهاى فارس ٢٤٨

• (٤١) الديوان ٤٥

قد بات يسقيني درياقة . . . سالت من الابريق في الجسام

— دورق : ج دواريق : الجرة ذات العروة (٤٢) ، وذكرها ششتری بأنها كوز له يد وانهاء شراب (٤٣) ، والدورق : اناء من زجاج يوضع فيه شراب (٤٤) وقد ذكره أبو نواس باعتباره اناء خمر فقال (٤٥) : . . .

وفي بيته زق وذن ودورق . . . وباطية تروى الفتى وتقيم

وقال (٤٦) :

فقلت لها : كيلا حسابا مقوما . . . دواريق خمر ما تقص وما وذننا

وقد استعمل أبو نواس اللفظ مفرداً وجمعاً :

— ولقود : ج رواقيد : دن كبير عميق (٤٧) يطلن من داخله بالقار (٤٨) ، وقد ذكر ششتری وفيروزا بادی اللفظ بمعنى دن كبير وأضساف فيروزا بادی (٤٩) أنه دن كبير أو طويل الاسفل يسيح داخله القار وسمكه صغير ، واستعمله أبو نواس بنفس المعنى فقال (٥٠) :

(٤٢) القاموس المحيط ٢٣٨/٣ .

(٤٣) وازهای فارس ٢٦٢ .

(٤٤) المعجم الوسيط ٢٨١ .

(٤٥) الديوان ١٣١ .

(٤٦) الديوان ٤٩ .

(٤٧) المعجم الوسيط ٣٦٤/١ .

(٤٨) محقق ديوان أبي نواس ٣٥ .

(٤٩) القاموس المحيط ٣٠٦/١ .

(٥٠) الديوان ٣٥ .

استودعوها رواقيدا مزفتة . . من أغبر قاتم منها وغبراء

وقال (٥١) :

فاتحفنا الخمار حين طروقنا . . براقود خمر شك في جنبك شكا

— رطل : وزن يعادل نصف من (٥٢) ، وقد ذكر آدمي شير أنه معرب ومقنوب لتر التي لا نعلم هل أصلها فارسي أم يوناني ، وورد في المعجم الوسيط (٥٣) أنه معيار يوزن به أو يكال يختلف باختلاف البلاد ، كما ورد نفس المعنى في المصباح المنير (٥٤) والقاموس المحيط الذي ذكر أن الرطل اثنتا عشرة أوقية (٥٥) ، وقال أبو نواس (٥٦) :

ياخاطب انقهوة الصهباء ، يمهرها . . بالرطل يأخذ منها ملاء ذهباً

— زرجون : الخمر والكرم أو قضبانها (٥٧) ، وذكر محقق ديوان أبي نواس أن الزرجون : الشراب الذهبي معربة عن الفارسية (٥٨) ، والزرجون واحدته زرجونة (٥٩) ، واكد المعجم الوجيز ومختار الصحاح على أنها فارسية

(٥١) الديوان ٧٠٥ .

(٥٢) وازهای فارس در زبان عربی ٢٨٩ .

(٥٣) ٣٥٢/١ .

(٥٤) ص ٢٣٠ .

(٥٥) ٣٩٦/٣ — شتایجس ٥٧٩ .

(٥٦) الديوان ٩١ .

(٥٧) القاموس المحيط ٢٣٣/٤ .

(٥٨) القاموس المحيط ص ٤٧ .

(٥٩) القاموس المحيط ٣٩١/١ .

معربة (٦٠) ، وزرجون مكون من (زر) بمعنى ذهب و (كون) بمعنى لون
وهي تطلق على الشراب أي ذهبي اللون (٦١) وقد استخدمها أبو نواس بمعنى
العنب فقال (٦٢) :

اسقني يبا بن اذين . . من سلاف الزرجون

وقال (٦٣) :

بق معنى الخمر حتى . . هو في رجم الظنون

كلما حاولها النا . . ظر من طرف الجفون

رجع الطرف حسيرا . . عن خيال الزرجون

— الطاسة : الطاس جمع طاسات : قدح ، والآناء يشرب فيه (٦٤) ،
وقد وردت في المعرب والمنجد بنفس المعنى ، وذكرها صاحب برهان قاطع
بمعنى اناء من لفظ تاس ، ويسمون الكأس الكبيرة في خوزستان باسم « تاس »
وقال المسعودي (٦٥) في وصف حفل « فثربوا بالطاسة » ونكر في
الوسيط (٦٦) بمعنى اناء من نحاس ونحوه يشرب فيه أو به والعامّة
يقولون طاسة ، وذكره صاحب المصباح (٦٧) باسم الطست وأنه الطاسة

(٦٠) الوجيز ٢٨٧ / الصحاح .

(٦١) وازهاى فارس ٣٠٧ .

(٦٢) الديوان ص ٧٠ .

(٦٣) الديوان ص ٤٧ .

(٦٤) المحيط ٢٣٥/٢ .

(٦٥) مروج الذهب ٣٢٢/٢ .

(٦٦) مروج الذهب ٥٧٠ / ٢ .

(٦٧) مروج الذهب ٣٧٢ .

ويتضح من الابيات. الثلاثة السابقة أن الطاس جاءت في الاولى مرادفة للقدح وفي الثانية والثالثة جاءت مرادفة الكأس .

وقال أيضا (٧٤) :

إذا الطاسات كرتها علينا . . . تكون بيننا فلك يعور

وهكذا نرى أبا نواس وقد استعمل اللفظ مفردا وجمعا بمعنى الكأس والقدح وثناء شرب الخمر .

— طرجهارة : شبه كأس يشرب فيه (٧٥) ، والطرجهارة كأس كبيرة لشرب الخمر (٧٦) ، ولم ترد الكلمة في برهان قاطع ولغت فرس أسدي ، وشذّ لها الفارسي « دركهار » مركب من « دركه أو دركاه » بمعنى خارج وآر من آوردن بمعنى الاحضار ، والمعنى العام الكأس العظيمة التي يشربون الخمر أو الماء فيها في البلاط ، وطرجهارة كالفنجانة (٧٧) ، وطرجهار تستعمل أيضا لمعرفة البخت مثل الفنجان أيضا (٧٨) وقد استعملها أبو نواس بمعنى الكأس فقال (٧٩) :

مصورة بصورة جند كسرى . . . وكسرى في قرار الطرجهار

— نقل : ما يتنقل به على الشراب من فاكهة ، وما يتفكه به من جوز

(٧٤) الديوان ٤٥٥ .

(٧٥) القاموس المحيط ٨١/٢ .

(٧٦) وازهای فارس در زبان عربی ٤٥٥ .

(٧٧) مختار الصحاح ٣٨٩ / لسان العرب ٤ / ٢٦٥٠ .

(٧٨) وازهای فارس ٤٥٥ .

(٧٩) الديوان ٧٧ .

ولوز ويندق ونحوها (٨٠) ، وقد استخدمها أبو نواس بنفس المعنى فقال (٨١) :

مألى فى الناس كلهم مثل . . . مألى ، عقار ، ونقلى القبل

ثانياً — ألفاظ الورود والزهور :

مثل آذريون وارجوان وياذنوس وبستان وبهار وينفسج وچنار
والجون والخزامى والخمرى والراميش والسميسنبر والسوسن والقرنفل
والنرجس والنسرین والنوروز والياسمين .

— آذريون : زهر طيب الرائحة كان من عاداتهم فى مجلس الشراب ان
يعلقوه على الآذان (٨٢) وآذريون ورد أصفر اللون ، ذكر آدمى شير أنه ورد
'أصفر يميل إلى السمرة' والمجوس يعتبرونه مباركا ويزينون به آذانهم ودليل
ذلك قول ابن المقفع :

واردف آذريويه فوق أنفه . . . بكأس عقيق فى قرارتها تبر

ونذكر صاحب برهان قاطع تحت كلمة آذركون وآذريون انها شقائق
وهى ورد أحمر وفى شوستر يسمونه بلهجة محلية (تيه كورى) ولونه أصفر
ويوصف فى أشعار العرب بورد آذرين (٨٣) .

وورد فى المعجم الوسيط والوجيز (٨٤) انه نبات زهرى خريفى زهره
أصفر أو أحمر ذهبى فى وسطه خمل أسود وهو من فصيلة المركبات الانثوية
من جنس كاندولا معرب .

(٨٠) المعجم الوسيط ١/٢ ٩٤٦ .

(٨١) الديوان ٣٧١ .

(٨٢) ديوان أبى نواس ٦٩ .

(٨٣) وازهاى فارسى درزيان عربى ٥ — ٦ .

(٨٤) ١/١

قال أبو نواس (٨٥) :

ولهم من جناة آذريون . . . وضعوه مواضع الاقلام

وقال (٨٦) :

وعلى الادنين منه . . . وردنا آذريون

وواضح من الضورتين ان الشاعر فكر الزهر وغادة استعمله ففي البيت الاول وضع آذريون موضع الاقلام على الادان وفي الثانى وضعه على الادنين .

— آس : شجر دائم الخضرة ، ابيض الزهر او ورديه عطري ، ثباره تؤكل غضة وتجفف فتكون من التوابل (٨٧) ، قال ابو نواس (٨٨) :
يديرها هاشمى الطرف ، معتل . . . ابهى اذا ما مثنى من طاقة الآس

وقال (٨٩) :

لكن بها جلتار قد تنزعه . . . آس وكلله وزد وسوسان

وقال (٩٠) :

وعج الى النرجس عن عوسج . . . والآس عن شيخ وفيصوم

(٨٥) الديوان ٦٩ .

(٨٦) الديوان ٧٠ .

(٨٧) المعجم الوسيط ١/١ .

(٨٨) الديوان ٧٥ .

(٨٩) الديوان ١٢٧ .

(٩٠) الديوان ١٥٥ .

قال أبو نواس (٩١) :

فالعيش في مجلس حفت جوانبه . . . بالفرجس الغض والنسرين والآس

قال (٩٢) :

وصيرنا على السبق . . . مكان القصب والآسا

وقال (٩٣) :

هل لك أن تطرد النعاس فقد . . . طاب انضواع المدام والآس

وقد وردت كلمة آس أيضا مرتبطة بالنسرين والسوسن ص ٥٥٨ ،
٦٩٢ ، ٧٢٧ .

— أرجوان : شجر من الفصيلة القرنية له زاهر شديد الحمرة حسن
المنظر وليست له رائحة معرب (٩٤) ، وهو أيضا الصبغ الأحمر قال أبو
نواس (٩٥) :

أمام خميس أرجوان كأنه . . . قميص محوك من قنا وجياد

بادنوس : اسم زهرة وأصل الكلمة الفارسية (بادنوش) وكانت اسما
لنوع من الورود الطيبة الرائحة التي هجرت في القواميس الفارسية وأيضا
العربية (٩٦) .

(٩١) الديوان ٢١١ .

(٩٢) الديوان ٢١٧ .

(٩٣) الديوان ٣٠٦ .

(٩٤) المعجم الوسيط ١/ ١٣ .

(٩٥) الديوان ٤٧٣ .

(٩٦) وازهاى فارسى ٣٧ .

قال أبو نواس (٩٧) :

يا حزمة الباذنوس بالمسك والعنبر في نكهة الرسلطون

والمسك كلمة معربة عن الفارسية والرسلطون معربة (الخمر) عن اليونانية .

— بستان : بالضم معرب بوستان ج بستين وبساتون (٩٨) ،
والبستان : الحديقة (٩٩) ، والبستان : جنينة فيها نخيل متفرعة يمكن الزراعة

بينها والا كانت حديقة (١٠٠) والبستان : فعلان هو الجنة وقال الفراء عربى
وقال بعضهم رومى معرب (١٠١) وقد اعتقد الثعالبي أن هذه الكلمة رومية
والصواب أنها تتكون من مقطعين (بو) بمعنى رائحة (ستان) لاحقة مكانية
مثل جلسستان (١٠٢) .

قال أبو نواس (١٠٣) :

الماء والبستان والـ . . . خمرة والوجسه الحسن

وقال (١٠٤) :

(٩٧) الديوان ٧١٦ .

(٩٨) القاموس المحيط ٢٠٣/٤ .

(٩٩) القاموس المحيط ١٤٩/١ .

(١٠٠) المعجم الوسيط ٥٥/١ .

(١٠١) المصباح المنير ٤٨ .

(١٠٢) وازهاى فارسى ٨٢ .

(١٠٣) الديوان ٥١ .

(١٠٤) الديوان ١١٢ .

واجفل البستان بيننا . . . واجعل القرية دارا

وقال :

وجه جنان سراء بستان . . . اذكره عند كل ريحان

وقد وردت كلمة بستان في ص ١٤٣ ، ١٤٥ ، ٢٤٣ ، ٣٠٥ ، ٣٩٣ ، ٦٩٢ ، ٧٠١ ، ٧١٥ ، ٧٢٧ ، وهي كلمة ضاعت عجمتها لكثرة استعمالها .

— البهار : نبت طيب الريح (١٠٥) ، وهو جنس زهر ينبت أيام الربيع ويقال له العرار (١٠٦) وهو أيضا وزن شائع في سبستان وخجراسان يعاقل ثلاثمائة رطل ولكنه في العربية بمعنى زهر طيب الرائحة (٣) ، ذكر أحمد تيمور (١٠٤) انه التابلة والتابل وهو عند الخفاجي وسفر السعادة العتيقة والطراز المذهب أحمال البهار كالقرفة والفلفل وفي المصباح مادة فوه : افواه الطيب .

قال أبو نوايس (١٠٩) :

فاشربا الخمر واسقياني سلافا . . . عتقت بين نرجس وبهار

وقال (١١٠) :

ياوردة من بهار . . . يسا زهرة الزعفران

(١٠٥) القاموس المحيط ٣٩٢/١ ، شتائج ص ٢٠٩ .

(١٠٦) المعجم الوسيط ٧٣/١ .

(١٠٧) واژهای فارسی در زبان عربی ١٠٨ .

(١٠٨) معجم تيمور الكبير ٢٤٢/١ .

(١٠٩) الديوان ١٨٣ .

(١١٠) الديوان ٧١٥ .

وكلمة بهار في البيت الاول تعنى هذا التبت الطيب الرائحة ولكنها في البيت الثانى تعنى ربيع فكلمة بهار في الفارسية تعنى ايضا « ربيع » .

وقال: فرأى النرجس الذى صنع الور د ، فنادى مستصرخا : يا بهار

وقال : واستجاش البهار جيشا الاثر ج فيه صفاره والكبار

(المسعودى — مروج الذهب ٤ / ٣٧٠)

— بنفسج : نبات زهرى من جنس فيولا من الفصيلة البنفسجية :
يزرع للزينة ولزهوره — عطر الرائحة (١١١) ، وبنفسج معرب (١١٢) ، وشمه
رطباً ينفع المحرورين (١١٣) ، وهى زهرة بنفشة الفارسية ، وشكل الكلمة
الفارسي (بنفشك) بدل حرف ك الى ج و ش الى س ولفظ بنفسج يستخدم
ايضا في العربية اللاحقة (ك) (١١٤) قال ناشئ الانبارى (١١٥)

واغتبقنا على صبح ولهو . . . وحنين النيات والاقطار

بين ورد ونرجس وخزامى . . . وينفيس وسوسن وبهار

قال أبو نواس (١١٦) :

فداؤك نفس قد طربت الى الكأس . . . وتقت الى شم البنفسج والآس

(١١١) المعجم الوسيط ١ / ٧١ .

(١١٢) المصباح المنير ٦١ .

(١١٣) القاموس المحيط ١ / ١٨٦ ، ٢٠٣ .

(١١٤) واژه‌های فارسی در زبان عربی ١٠٠ .

(١١٥) مروج الذهب للمسعودى ٢ / ٣٤١ .

(١١٦) الديوان ٢١٢ .

وقال (١١٧) :

من سئوسنن غصن القطشاف وخزم . . . وينفسج وشقائق النعمان

— جلتار : زهر الرمان معرب (١١٨) ، وذكر فيروزا بادی انه معرب
كفتار (١١٩) ، ويورد في هامشه ان الصوائف جرمار بالراء المشددة بدل اللام
كما حققه البكري وغيره (١٢٠) ، والصواب عندي انها من (كل) بمعنى
ورد و (الفار) بمعنى رمان ، وقد استخدم البيهقي اللفظ مفردا فقال :
صبغ خدي كاد يذهب احمرارا . . . وزدة في الغيوت او جلتار .

وقال أبو نواس (١٢١) :

لكن بها جلتار قد تفرعه . . . أس وكله ورد وسوسان

وقال (١٢٢) :

تحكى لنا الجلتار وجنته . . . إذا سلاها تورد الخجل

وقال (١٢٣) :

قدعنا بالبنزال ثم وجاها . . . فخرت كالتعقيق والجلتار

(١١٧) الديوان ٦٩٢ .

(١١٨) الوسيط ١٣٣/١ .

(١١٩) القاموس المحيط ٤٠٧/١ .

(١٢٠) المحيط ٤٠٧/١ .

(١٢١) الديوان ١٢٧ .

(١٢٢) الديوان ١٤٧ .

(١٢٣) الديوان ١٨٣ .

وقال (١٢٤) :

يسا من بمقتنسه العتيلار .: ويوجنته الجلفار

وقال (١٢٥) :

يا ياسميننا بالمسك مختلفا .: يا جلفارا في طيب نسرين

وقد استعمل أبو نواس بمعنى زهر الزمان وأيضا بمعنى الاحمرار .
وقال : ورأى الورد عسكرين من الصبر فنلدى فجاءه الجلفار (المسعودي
٣٧٠/٤) .

— الجون : النبات يضرب الى السواد في خضرته (١٢٦) ، واعتبر أدب
شعر الكلمة عربية (كون) وفكر الاستاذ فروثي انها من الساسانية (١٢٧) ،
والجون يطلق بالاشتراك على الابيض والاسود ، وقال بعض الفقهاء ويطلق
أيضا على الضو والظلمة بطريق الاستعارة (١٢٨) ، وأضاف المعجم الوسيط
أنه الاسود تخالطه حيرة ج جون (١٢٩) .

قال أبو نواس (١٣٠) :

لابسا فوق القمص الك .: جيون قبليسا خفيسا

(١٢٤) الديوان ٢٨٢ .

(١٢٥) الديوان ٧١٦ .

(١٢٦) القاموس المحيط ٤/٢١٣ .

(١٢٧) وأزهى فارسي .

(١٢٨) الصباح المنير ١١٢ .

(١٢٩) الوسيط ١/١٤٩ .

(١٣٠) الديوان ٣٦٩ .

وقال (١٣١) :

لن مطلق منارى المحل فغيب . . . عفا آية الا خوالد العجوين

وقال (١٣٢) :

فقام الى مذكورا ، ياسبى . . . وجون الليل مثل الطيلسان

وقال (١٣٣) :

قد أسبق الجارية الجونا . . . من قبل ثويب المنادينا

وقد استخدم الجون بعدة معانى فالجون لون التمييز وصفة للأنثى
الحجارة التى تنصب لتوضع عليها القدر والثالثة وصف لليل والرابعة الجون
سابقة للنجوم أو الخيل الجارية (كناية عن الليل) .

— خزامى : نبت أو خمرى البر ، زهرة اطيب الازهار تفحة (١٣٤) ،

التبخير به يذهب كل رائحة منتنة (١٣٥) ، وورد فى برهان قاطع ان شكل الكلمة
الفارسي « خزاما » وذكر ان اسم الزهرة فى شيراز « اردانة » (١٣٦) ، وقد
وردت فى الشعر العربى قال محمد بن عبد الملك :

كان اللآلىء والزبرجد نطفة . . . ونور الخزامى فى بطون الحدائق

(١٣١) الديوان ٦٨ .

(١٣٢) الديوان ٨٨ .

(١٣٣) الديوان ٦٧٠ .

(١٣٤) القاموس المحيط ١٠٧/٤ ، شتايجى ٤٥٨ .

(١٣٥) المعتمد فى الادوية ١٢٥ .

والخزامى نبات من الفصيلة الشفوية أنواعه معطرة من أطيب الاقاويه
واحدته خزاماه (١٣٧) وذكره صاحب القاموس المحيط (١٣٨) انه نبات البادية
وقال الازهرى انها بقلة طيبة الرائحة لها نور كتور البنفسج (١٣٩) .

قال ابو نواس (١٤٠) :

في روضة بكر البيع لها . . . جاور خوازنها خزاما

فهنا استخدم الخزامى مفردا ، وقال ايضا مستخدما الكلمة مفردا (١٤١) :
وتحن بين بسايتين متفتحتا . . . ريح البنفسج لانشر الخزاماء

واشتعمل الكلمة جمعا فقال (١٤٢) :

من سوسن غص القطاف وخزم . . . وينفسج وشقائق النعمان

وقال (١٤٣) :

يسا ترجسا ، وخزامى . . . في زمرة الرياحان

والخيري : نبات له زهر وغلب على اصفره لانه الذي يستخرج من

(١٣٦) وأزهائى فارسى در زبان عربى ٢٠٦ .

(١٣٧) المعجم الوسيط ٢٣٢/١ .

(١٣٨) القاموس المحيط ١٠٧/٤ .

(١٣٩) المصباح المنير ١٦٨ .

(١٤٠) الديوان ٨ .

(١٤١) الديوان ٧٠١ .

(١٤٢) الديوان ٦٩٢ .

(١٤٣) الديوان ٧١٥ .

دهنه ويدخل في الادوية ويتقال للخزامى « خيري البر » لانه اذكى نبات
البادية(١٤٤) وغلب على الاصفر منه(١٤٥) وورد في المنجد انه ورد اصفر
وفي برهان قاطع انه ورد ربيعي والنوع الشيرازي اصفر ، وفكر ابن البيطار
الخيري بنفس المعنى(١٤٦) .

قال أبو نواس(١٤٧) :

ريحانة من كف ريحانة . . . تزهو على الخيري والآس

وبناء على قول صاحب المصباح المنير والقاموس المحيط أشك في عجمة
هذا اللفظ نظرا لانه نبت في البادية .

— راميش : ج رواميش : طاقات الريحان .

كان من عادة الإيرانيين أن يعلقوا هذا الورد بأذانهم ، وكانوا يعلقونها
في الاعياد ، وقد ذكر ششتري ذلك القول تحت كلمة آذريون(١٤٨) ، والشكل
الفارسي للكلمة « رامش » بمعنى حفل وسرور ، وقد ذكرها الفيروزا بساى
« رامش » وذكر أن معناها طاقة ريحان ، ومن المعلوم أنهم في العراق ينطقون
اللفظ راميش(١٤٩) .

قال أبو نواس(١٥٠) :

-
- (١٤٤) المعجم التوسيط ٢٦٤/١ .
 - (١٤٥) المصباح المنير ١٨٥ .
 - (١٤٦) واژه‌های فارسی در زبان عربی ٢٢٤ .
 - (١٤٧) الديوان ١٠٦ .
 - (١٤٨) واژه‌های فارسی در زبان عربی ٢٨٢ .
 - (١٤٩) القاموس المحيط ٢٨٦/٢ .
 - (١٥٠) الديوان ٨ .

لنا روميش ينتخبس لنا .: تظل آذانتا مطاياها
 سيسنبر : بكسر السين الاولى ، الريحانة التى يقال لها المنام ، وهى
 لفظ يونانى (١٥١) وهو نبات طيب الرائحة يؤكل ما بين النعناع والريحان (١٥٢)

قال أبو نواس (١٥٣) :

براقعها من سحيق العنبر .: ومن ياسمين وسيسنبر

— سوسن : زهرة السوسن (١٥٤) ، السوسن ، جنس نباتات اليرس
 من الأنضيلة السوسنية (١٥٥) .

قال أبو نواس (١٥٦) :

لكن بها جلتار قد تفرعه .: آس وكلله ورد وسوسان

وقال (١٥٧) :

جنى الآس والنسرين والسوسان ان زهرا

وقال (١٥٨) :

(١٥١) القاموس المحيط ٤٩/٢ .

(١٥٢) وأزهاى فارسى در زبان عربى ٣٨٥ .

(١٥٣) وأزهاى فارسى در زبان عربى ٣٨٥ .

(١٥٤) وأزهاى فارسى در زبان عربى ٣٧٩ .

(١٥٥) المعجم الوسيط ٦٢/٢ .

(١٥٦) الديوان ١٢٧ .

(١٥٧) الديوان ٥٥٨ .

(١٥٨) الديوان ٦٩٢ .

من سوسن غص القطاف وخزم . . . وبنفسج وشقائق النعمان

وقال (١٥٩) :

ويا بطبط صيني . . . وياسوسن بستان

وتقد استعمال اللفظ سوسان وسوسن .

— قرنفل : ثمرة شجرة بسفالة الهند افضل افويه الحارة (١٦٠) ، وهو جنس ازهار مشهورة ، وتزرع في البلاد الحارة لاستعمال ازهارها المجففة تابلا (١٦١) ، واعتقد ان الكلمة هندية او انها وردت عن الهند نظرا لظروف مناخها المناسب لهذه الثمرة .

ونذكر ششتری انه نبات صحراوي (١٦٢) .

قال أبو نواس (١٦٣) :

عبقت اكفهم بها فكأنما . . . يتنازعون بها سخاب قرنفل

وقال (١٦٤) :

وكان شاربها لطيب نسيمها . . . وافنت مشاربها سخاب قرنفل

(١٥٩) الديوان ٧٢٧ .

(١٦٠) القاموس المحيط ٣٧/٤ شتايجس ٩٦٦ .

(١٦١) المعجم الوسيط ٧٣/١ .

(١٦٢) واژه‌های فارسی در زبان عربی ٥٢٩ .

(١٦٣) الديوان ٦٧ .

(١٦٤) الديوان ١٢٨ .

— نرجس : مشهور معروف معرب ، نوعه زائدة باتفاق (١٦٥) ، وبفتح
النون وكسرهما نافع شمه للزكام والصداع (١٦٦) ، وهو نبت من الرياحين
ومنه أنواع تزرع لجمال زهرها وطيب رائحته ، وزهرته تشبه به العين
واحدته نرجسة (١٦٧) ، وقال أبو نواس (١٦٨) :

لدى نرجس غضى القطاف كأنه . . . إذا ما منحناه العيون عيون

وقال (١٦٩) :

الا فاسقنى مسكية العرف مزة . . . على نرجس تعطيك أنفاسه الخمر

وقال (١٧٠) :

وعج الى النرجس عن عوسج . . . والآس عن شيخ وفيصوم

وقال (١٧١) :

فاشربا الخمر واسقياني سلافا . . . عتقت بين نرجس وبهار

وقال (١٧٢) :

فالعيش فى مجلس حفت جوانبه . . . بالنرجس الغض والنسرين والآس

(١٦٥) المصباح المثير ٢٢٠ .

(١٦٦) القاموس المحيط ٢ / ٢٢٧ .

(١٦٧) المعجم الوسيط ٢ / ٩١٢ .

(١٦٨) الديوان ٦٩ .

(١٦٩) الديوان ١٤٥ .

(١٧٠) الديوان ١٥٥ .

(١٧١) الديوان ١٨٣ .

(١٧٢) الديوان ٢١١ .

وقال (١٧٣) :

بيكى فينرى الدر من نرجس . . ويلطم السورد بعناب

وقد استعمل لفظ نرجس في أكثر من موضع في صفحات ٣٣٨ ، ٧١٥ ،
٧١٦ ، ٧٢٩ . والنرجس عنده هو ذلك المشعوم من الزهور .

— نسرین : ورد أبيض عطرى قوى الرائحة واحدته نسرینه (١٧٤) .

قال أبو نواس (١٧٥) :

فالعيش في مجلس حفت جوانبه . . بالنرجس الغض والنسرین والآس

وقال (١٧٦) :

زفت الى أكرم خطابها . . وشاحها ورد ونسرین

وقال (١٧٧) :

جنى الآس والنسر . . بين والسوسان ان زهرا

النوروز : أول يوم من السنة (١٧٨) ، ونوروز معرب نوروز ، وهو عند
الفرس عند يزول الشمس أول الحمل ، وعند القبط أول توت ، والياء أشهر

(١٧٣) الديوان ٢٤٢ .

(١٧٤) المعجم الوسيط ٩١٧/٢ .

(١٧٥) الديوان ٢١١ .

(١٧٦) الديوان ٢١٣ .

(١٧٧) الديوان ٥٥٨ .

(١٧٧٨) القاموس المحيط ٢٠٠/٢ .

من أنواو في العربية لفد قوعول في كلام العرب (١٧٩) والنوروز تعنى اليوم الجديد وهو أول يوم من السنة الشمسية الإيرانية ويوافق الحادى والعشرين من مارس من السنة الميلادية ، وعيد النوروز أو النيروز أكبر الاعياد القومية الإيرانية (١٨٠) .

وقد استخدم شعراء العصر العباسى كلمة النوروز والنيروز في أشعارهم واستعملوها اسما وفعلًا قال شاعر :

نوروز الناس ونوروز ت ولكن بدموعى

وقال أبو نواس (١٨١) :

يياكرنا النروز فى غلس الدجى . . . بنور على الاغصان كالانجم الزهر

وقال (١٨٢) :

فتى يومناه لى فطر واضحى . . . ونروز يعد ومهرجان

والواضح أنه استعمل النوروز والنيروز وهو أول الربيع واستعمل الأولى كبداية للربيع والثانية كعيد يحتفل به مثل المهرجان وهو عيد فارسي أيضا وكلمة المهرجان نفسها فارسية .

الياسمين : جنيفة من الفصيلة الزيتونية تزرع لزهرها (١٨٣) ، وهو مشموم معروف أصله يسم وهو معرب وسيفه مكسورة وبعضهم يفتحها وهو

(١٧٩) المصباح المنير ٥٩٩ .

(١٨٠) المعجم الأوسط ٩٦٢ .

(١٨١) الديوان ٢٢٢ .

(١٨٢) الديوان ٨٣ .

(١٨٣) المعجم الوسيط ١٠٦٥/٢ .

غير منصرف (١٨٤) ، والياسمين صنفان أبيض وأصفر (١٨٥) ، قال أبو نواس (١٨٦) :

كان الشمس مقبلة علينا . . . تمشي في قلاشد ياسمين
وقال (١٨٧) :

بيدي ساق عليه . . . حلة من ياسمين
وقال (١٨٨) :

يا ياسمين بالمسك مختلطاً . . . يا جلنار في طيب نسرين

ثالثاً — الفاظ الموسيقى :

من ألفاظ الموسيقى التي استعملها أبو نواس ، بم وبوق ودف ودهبرج
وزير وصنج والطنبور والناي .

— بم : ج بمون وهو صوت الوتر الغليظ عكس الزير الخفيف (١٨٩) ،
وهو وتر من أوتار العود (١٩٠) ، قال أحمد بن صالح :

ضمير القلب بقرع كف . . . أبداه بمان ناطقان

(١٨٤) المصباح المنير ٦٨١ .

(١٨٥) المعتمد في الادوية ٥٥١ .

(١٨٦) الديوان ٣٢ .

(١٨٧) الديوان ٧ .

(١٨٨) الديوان ٧١٦ .

(١٨٩) واژه‌های فارسی در زبان عربی ٩٣ .

(١٩٠) المعجم الوسيط ٧١/١ .

قد ثنى بم بمان . . .

قال أبو نواس (١٩١) :

من بين بم الى مثنى ومثلثة . . . وما خلا ذاك من أصوات واوتار

وقال (١٩٢) :

فوق منساثير قصار نصور . . . كرتة البم ورجع الزير

وقال (١٩٣) :

فليس الشرب الا باللهي . . . وفي الحركات من بم وزير . . .

وهكذا نرى ابا نواس قد استعمل اللفظ بما هو عليه في الفارسية .

— بوق : الذي ينخ فيه ويزمر (١٩٤) ، أداة مجوفة ينفخ فيها ويزمر
والبوق ج أبواق وبيقان (١٩٥) ، والبوق بالضم معروف جمعه صاحب المصباح
المنير (١٩٦) بوقات وبيقات .

وأشك في عجمة هذا اللفظ .

قال أبو نواس (١٩٧) :

-
- (١٩١) الديوان ١٥١ .
 - (١٩٢) الديوان ٦٥٦ .
 - (١٩٣) المعجم الوسيط ٧٧/١ .
 - (١٩٤) القاموس المحيط ٢٢٣/٢ .
 - (١٩٥) المعجم الوسيط ٧٧/١ .
 - (١٩٦) المصباح المنير ٦٦ .
 - (١٩٧) الديوان ٤٥٢ .

فانصدعوا وجهة كأنهم .: جناة شر ينفون بالبوق

وقال (١٩٨) :

لقد ضربنا بالطبل أنك في الـ .: قوم صحيح وصحيح في البوق

— دف : ج دفوف ، ورد في برهان قاطع انها معربة (دب) التي تعني (نار) ولهذا ترد تحت كلمة نار وهي أيضا من لفظ (دار) بمعنى خشبية دائرية مشهورة في الفارسية (١٩٩) ، والدف : آلة طرب ينقر عليها (٢٠٠) ، والدف : الذي يلعب به بضم الدال وفتحها والجمع دفوف (٢٠١) .

قال أبو نواس (٢٠٢) :

أدر الكأس أن تسبقنا .: وانقر الدف انه يلهينا

وقال (٢٠٣) :

قالت : وقد جعلت تمايل لى .: كتمايل الماشى على الدف

وقال (٢٠٤) :

إذا مضى من رمضان النصف .: تشوق القصف لنا والعزف
وأصلح الناي ورم الدف

(١٩٨) الديوان ٥٢٤ .

(١٩٩) واژهای فارسی ٢٥٦ .

(٢٠٠) المعجم الوسيط ٢/٢٨٩ .

(٢٠١) المصباح المنير ١٩٧ .

(٢٠٢) الديوان ٣١ .

(٢٠٣) الديوان ٦٦ .

(٢٠٤) الديوان ٢٠٧ .

وقال (٢٠٥) :

بكى وانتحب العود .: وابدى الدف وسواسا

— دهبـرج : معرب (ده بره) بمعنى عشر ريشات (٢٠٦) ، وذكر
ألفـيروزا بـادى الكلمة ده وبر ولاحقة (كـ) والشكل الفارسي (دهبـر كـ)
وقد وردت في شعر أبي نواس ، فقال (٢٠٧) :

باقى حروف السطر المخرج .: أبرش اوتار الجناح الاخرج

بين خوافيه الى السـدهـرج

— زير : وتر رفيع في البريط عكس الـجـم (٢٠٨) ، وتستخدم كلمة زير أيضا
في العربية بمعنى كتان وقد أوردها صاحب برهان قاطع بنفس المعنى السابق
وذكرها الاعشى فقال :

وثنى الكف على ذى عتـب .: يصل الصوت بذى زير أبـح

وقد استعملها أبو نواس كثيرا بمعنى الصوت الرفيع فقال (٢٠٩) :

وأصوات النـواقـيس .: على الزيرات بالسـفـجـر

وقد استعمل الكلمة مؤنثا سالما .

وقال (٢١٠) :

(٢٠٥) الديوان ٢١٧ .

(٢٠٦) واژه‌های فارسی در زبان عربی ٢٦٦ .

(٢٠٧) الديوان ٦٦٤ .

(٢٠٨) واژه‌های فارسی ٣٣٥ .

(٢٠٩) الديوان ١١٩ .

(٢١٠) الديوان ٢٦٥ .

نظرت اليه مخزوما بزير .: على ظهر ومختوما بقار

وقال (٢١١) :

فوق مناقير صار ، صور .: كرنه البسم ، ورجع الزير

وقال (٢١٢) :

فليس الشرب الا باللاهى .: وفي الحركات من بم وزير...

— الصنج : شئ يتخذ من صفر يضرب أحدهما بالآخر ، وآلة بأوتار يضرب بها.

معرب وقال الفيروز ابادى (٢١٣) ما أدري أى صنج أى الناس ، والصنج من آلات الملاهى صنوج (٢١٤) ، وقيل المطرزى وهو ما يتخذ مدورا يضرب أحدهما بالآخر ، ويقال لما يجعل فى اطار الدف من النحاس المدور مفارا (صنوج) أيضا وهذا شئ تعرفه العرب ، أما الصنج ذو الاوتار فمختص به العجم وكلاهما معرب (٢١٥) ، وأورده الوسيط أيضا بأنه صفائح صفر صغيرة مستديرة تثبت فى اطراف الدف أو أصابع الراقصة ، يندق بها عند انطرب (٢١٦) ، وقد استخدمها أبو نواس فقال (٢١٧) :

وصاح الصنج حتى أخرج الندمان أخراسا

(٢١١) الديوان ٦٥٦ .

(٢١٢) الديوان ٦٧٨ .

(٢١٣) القاموس المحيط ٣٠٤/١ .

(٢١٤) واژه‌های فارسی در زبان عربی ٤٣٦ .

(٢١٥) المصباح المنير ٤٣٨ .

(٢١٦) المعجم الوسيط ٥٢٢ .

(٢١٧) الديوان ٢١٧ .

وقال (٢١٨) :

طربت الى الصننج والمزهر .: وشرب المدامة بالاكبر

— الطنبور : آلة من آلات اللعب واللهو والطرب ذات عنق وأوتار
معرب (٢١٩) ، وأصله دنبه عبره (٢٢٠) ، وجمعه طنابير وذكر الاصمعي أن
اللفظ من (تن) و (ره) واعتقد ششترى أن الكلمة (تنبور) من (تنب)
ولاحقة (ور) (٢٢١) ، وقد استخدم أبو نواس الكلمة فقال (٢٢٢) :

فلم نزل يومنا ، وليلتنا .: نقرأ على السطح بالطنابير

وقال (٢٢٣) :

ويدعوها الى الطنبور حنق .: اذا دارت معتقة المدام

وقال (٢٢٤) :

أحسن من مجلس منصور .: ضرب بعود ، ويطنبور

الناي : آلة من آلات الطرب على شكل انبوبة مجوفة بجانبها ثقب

(٢١٨) الديوان ٦٨٢ .

(٢١٩) المعجم الوسيط ٥٦٧ .

(٢٢٠) القاموس المحيط ٨١/٢ .

(٢٢١) واژهای فارسی ٤٦٦ .

(٢٢٢) الديوان ١٤٦ .

(٢٢٣) الديوان ٣٧٤ .

(٢٢٤) الديوان ٣٩٢ .

ولها مفاتيح لتغيير الصوت ، وتطرب بالنفخ وتحريك الاصابع على الفتوب
بايقاع منظم معرب (٢٢٥) ، قال أبو نواس (٢٢٦) :

غاشرب — هديت — وغن القوم مبتثنا . . . على مساعدة العيدان والناء

وقال (٢٢٧) :

ان الملهى اصناف يشيدها . . . ناي ، به المزهرة الغريد معقود

وقال (٢٢٨) :

اذا شاقك ناقوس . . . وشجو الناي ، والعود

رابعا — أسماء الطيور خاصة طيور العيد :

مثل : البازي ، الباشق ، الدراج ، الدستبان ، الدسبخاز ، الزاغ ،
السودق ، الشاهين ، الطاووس ، الكرز .

— البازي : ج بيزان ، وبوز ، وبواز ، وبزاة ، وهو طائر صيد
مشهور (٢٢٩) ، والباز ضرب من الصقور يستخدم في الصيد وقد جمعه المعجم
الوسيط أبواز (٢٣٠) ، وقد جرى هذا اللفظ الفارسي المعرب على لسان أبي
نواس .

(٢٢٥) المعجم الوسيط ٢/ ٨٩٥ .

(٢٢٦) الديوان ٣٦ .

(٢٢٧) الديوان ٨١ .

(٢٢٨) الديوان ٩٨ .

(٢٢٩) واژه‌های فارسی ٤٩ .

(٢٣٠) المعجم الوسيط ١/ ٧٦ .

وقال (٢٣١) :

ثم أرسلت باز صدق ، تشيطا . . . يقتل الوز ثم والدراجا

وقال (٢٣٢) :

لا بأس باليويو لكنهما . . . تجتمع الناس على البازي

وقال (٢٣٣) :

ألف ما مدحت من القنيص . . . بكل باز واسع القمص

وقال (٢٣٤) :

قد ابن باز وضع باز . . . نعم الخيل ساعة الامواز

وقال (٢٣٥) :

تقى بنان الكف الا تحضرا . . . وغمزة البازي اذا ما طفرا

وقال (٢٣٦) :

وصيد الباز والثما . . . مين وا لالبي الفهد

• (٢٣١) الديوان ١٦٣

• (٢٣٢) الديوان ٥٣٣

• (٢٣٣) الديوان ٦٤٧

• (٢٣٤) الديوان ٦٤٨

• (٢٣٥) الديوان ٦٥٠

• (٢٣٦) الديوان ٧٢٩

واستخدم الجمع بزاة فقال (٢٣٧) :

ودار تؤدب فيها البزاة . . . ويمتحن النهـد والنهـدة

وقال (٢٣٨) :

بزاتنا الاقـداح . . . دراجهن الزاح

— الباشق : ج بواشق ضرب من الصقور (٢٣٩) ، وورد تحت كلمة باشقة في برهان قاطع انه حيوان صيد أصغر العينين من الباز ويسمى الآن باشقة والشكل القديم باشك وفي العربية باشق (٢٤٠) ، والباشق بفتح الشين جمعه صاحب المصباح بواشيق (٢٤٢) والباشق نوع من جنس البازى وهو من الجوارح يشبه الصقر ويتميز بجسم طويل ومنتار قصير بـلدى التقوس (٢٤٣) ، وذكر الفيروزابادى انه طائر معرب باشقة (وبشق بجرجان) وابشاق ، وقد قال أبو نواس (٢٤٤) :

لا الصولجانء ولا الميدان يعجبني . . . ولا أحن الى صوت البواشيق

وقال (٢٤٥) :

-
- (٢٣٧) الديوان ٥٤٩ .
 - (٢٣٨) الديوان ٧٢٠ .
 - (٢٣٩) واژهای فارسی ٥١ .
 - (٢٤٠) واژهای فارسی ٥١ .
 - (٢٤١) المصباح المنير ٥٠ .
 - (٢٤٢) المعجم الوسيط ٥٨ .
 - (٢٤٣) القاموس المحيط ٢٢١/٣ .
 - (٢٤٤) الديوان ٤٣١ .
 - (٢٤٥) الديوان ٥٢٤ .

عَذَا كَذَاكم وفي الهياج اذا . . . هيج فما شئت من بواشيق

— الذَّراج : نوع من الطير يدرج في مشيته (٢٤٦) ، والدرج أيضا عند الفيروز ابادي طائر (٢٤٧) وجمعه دراريج وهو طائر معروف يكثر في الخوزستان وينطقون هذا اللفظ تراج وبدون تشديد .

قال أبو نواس (٢٤٨) :

...بـنـزاتنا أقـداح . . . دراجهن الراح

وقال (٢٤٩) :

ثم أرسلت باز صندوق تشيطا . . . يقتل الوز ثم ، والدراجا

— البستبان : صقر (٢٥٠) ، وهو طائر صيد ، وهذه الكلمة بنص شكلها الفارسي ، وهي مركبة من دست ولاحقة بان والمعنى الاجمالي قفاز ، ولكن ابا نواس استخدم الكلمة بمعنى صقر ، ووردت في قاموس شتايجس (دسبنانه) (٢٥١) .

قال أبو نواس (٢٥٢) :

ولقد غدوت ببستبان معلم . . . صخب الجلال في الوظيف مسبق

(٢٤٦) المعجم الوسيط ١/ ٢٧٨ .

(٢٣٧) القاموس المحيط ٢/ ١٩٤ .

(٢٤٨) الديوان ٧٢٠ .

(٢٤٩) انديوان ١٦٣ .

(٢٥٠) المعجم الوسيط ١/ ٢٨٣ .

(٢٥١) شتايجس ٥٢٢ .

(٢٥٢) الديوان ٣٩٨ .

وقال (٢٥٣) :

كسوت كفى دستباناً مشعراً . : فروة سنجاب لؤاما اوبرا

وقد استعمل الكلمة بمعنى صقر في الاولى وقفاز في الثانية .

— الدستخاز : طائر صيد ، الذي رأى الصيد يتطاير من اليد (٢٥٤) ،
واستخدمها أبو نواس صفة لصقر فقال (٢٥٥) :

دبق هن نعمان سهرزاز . : تصيدنا زورقا ودستخاز

— الزاغ : غراب صغير يميل الى البياض (٢٥٦) ، وورد في المعجم
الوسيط (٢٥٧) : أنه نوع من الغربان يقال له الغراب الزراعى ، وغراب الزرع
وغراب الزيتون لأنه يأكله ، وهو أسود برأسه غبة ويميل الى البياض ، ولا
يأكل جيفة وهو يستوطن شرقى أوربا والتركستان وإيران والجمع زيغان (٢٥٨)

قال أبو نواس (٢٥٩) :

واسفر الجلد صيرته . : فى الناس زاغا او شقراقا

وشقراق طائر ردىء الصوت يسبونه شراق فى خوزستان .

(٢٥٣) الديوان ٦٥٠ .

(٢٥٤) محقق الديوان ٦٤٨ .

(٢٥٥) الديوان ٦٤٨ .

(٢٥٦) القاموس المحيط ٣/ ١١١ .

(٢٥٧) المعجم الوسيط ١/ ٤٠٧ .

(٢٥٨) وأرهای فارسى ٣٠١ .

(٢٥٩) الديوان ٥٢٩ .

— السودق : انصقر او الشاهين معرب ج سوادق (٢٦٠) ، وذكر
انفيروز ابادي (٢٦١) أن السودق مع اهيل الدال وسودق تعني قلب وحلقة
القيد وصقر وتأتي سودانق وسودق والشكل الفارسي سوزك وهو طائر مثل
الببغاء (٢٦٢) .

قال أبو نواس (٢٦٣) :

فقرى الاوز فويت خطم مشيع . . . غرثان ، انشيط الشواكل سودق

وذكر أحمد تيمور في معجمه أن السودق قد ورد في قصيد السبيل :
السوار (٢٦٤) .

— الشاهين : طائر (٢٦٥) جارج معروف والجمع شواهين وربما قيل
شذياهين على البدل لتخفيف (٢٦٦) وقد ذكر ششتري أنه نوع من الصقور وهو
نفس الاسم الفارسي (٢٦٧) .

قال أبو نواس (٢٦٨) :

مؤلف شاهين بيسرى بناته . . . وفي كفه اليمنى لشاهينه طعم

-
- (٢٦٠) المعجم الوسيط ٤٦١/١ .
 - (٢٦١) القاموس المحيط ٢٥٢/٣ .
 - (٢٦٢) واژه‌های فارسی در زبان عربی ٣٧٧ .
 - (٢٦٣) الديوان ٣٩٩ .
 - (٢٦٤) معجم تيمور الكبير ٤٣/١ .
 - (٢٦٥) القاموس المحيط ٢٤٣/٤ وشتايجس ٧٢٨ .
 - (٢٦٦) المصباح المنير ٣٢٦ .
 - (٢٦٧) واژه‌های فارسی ٣٩٥ .
 - (٢٦٨) الديوان ١٠٤ .

وقال (٢٦٩) :

كأن اعراسك طعاما للشواهين الجياع

وقال (٢٧٠) :

أعطى البزاة الله من قسمة . ما لم يخوله الشواهينا

وقال (٢٧١) :

وصيد الباز والشا . هين والاكاب والفهد

— الطاووس : طائر (٢٧٢) وهو حسن الشكل كثير الالوان ج طواويس
وأطواس (٢٧٣) .

قال أبو نواس (٢٧٤) :

أنعت ديكا من ديوك الهند . أحسن من طاووس قصر المهدي

وقال (٢٧٥) :

فيارب اليك المشا . تكى تيه الطواويس ...

(٢٦٩) الديوان ٥٣٥ .

(٢٧٠) الديوان ٦٧١ .

(٢٧١) الديوان ٧٩٩ .

(٢٧٢) القاموس المحيط ٢ / ٢٣٥

(٢٧٣) المعجم الوسيط ١ / ٥٧ .

(٢٧٤) الديوان ٦٥٩ .

(٢٧٥) الديوان ٧٢٣ .

— كرز : الصقر : قال أبو نواس (٢٧٦) :

كرز عام صاغه صائغ . . . لم يخر عنه التحاسينا

خامسا — أسماء الملابس :

مثل : برنس ، بنيقة ، تبان ، تكة ، الخز ، الخيش ، الدواح ،
انديياج ، السابري السريال والسروال ، سوار ، طيلسان ، قرطق .

— برنس : ج برانس : قبعة خاصة كان يلبسها القضاة والادباء في
العصر النباسي وذكرها صاحب برهان قاطع : أنها قبعة صوفية كبيرة
معروفة (٢٧٧) ، وذكر المعجم الوسيط ان كل ثوب رأسه منه ملتزق به وقلنسوة
طويلة (٢٧٨) ، وذكر صاحب القاموس المحيط البرنس بالضم قلنسوة طويلة
أو حل ثوب منه دراعة كان أو جبة (٢٧٩) ، وأضاف أحمد تيمور أنه ملبوس
المغاربة الآن وورد في الاغانى البرنس كالقلنسوة (٢٨٠) ، قال أبو نواس (٢٨١)

ذال الى اخشن سار أثج . . . مبرنس الهامة أو متوج

فقد استعملها أبو نواس اسم مفعول ، كما استخدمها جمعاً فقال (٢٨٢) :

فالقطيبيات الى الذنوب . . . يرفلن في برانس قشوب

(٢٧٦) الديوان ٦٧٠ .

(٢٧٧) واژهای فارسی در زبان عربی ٧٥ .

(٢٧٨) المعجم الوسيط ٥٢/١ .

(٢٧٩) القاموس المحيط ٢٠٧/٢ .

(٢٨٠) معجم تيمور الكبير ١٦١ .

(٢٨١) الديوان ٦٦ .

(٢٨٢) الديوان ٦٦٦ .

— بنيقة : ج بنائق(٢٨٢) ، ياقة ، الزيق يخاط في جيب القميص تثبت فيه الازرار(٢٨٤) ، والشكل الفارسي لهذه الكلمة (بنيك) التي غسرها صاحب برهان قاطع بمعنى ياقة صوفية(٢٨٥) ، وذكر أحمد تيمور(٢٨٦) : البنيقة قطعة مثلثة من لون يغير لون الثياب .

وقال محقق ديوان أبي نواس(٢٨٧) : البنائق : لبنة القميص وهي الرقعة التي تزداد في نحره .

قال أبو نواس(٢٨٨) :

خرسن ، دين النصارى دينه ذى قرطق لم يتصل ببنائق

وقال(٢٨٩) :

قرطقة لم يحسبها سحب نيلها ولا نازعتها الريح فضل البنائق

— تيان : تنبات : سراويل قصيرة الى الركبة او ما فوقها ، تستر العورة وقد يلبس في البحر وجمعه تبايين(٢٩٠) ، وذكر صاحب المصباح أنها شبيهة سراويل وقال صاحب القاموس المحيط(٢٩٠) : انها السراويل الصغيرة

(٢٨٣) القاموس المحيط ٢٢٢/٣ .

(٢٨٤) المعجم الوسيط ٧١/١ .

(٢٨٥) واژه‌های فارسی در زبان عربی ١٠٢ .

(٢٨٦) معجم تيمور الكبير ٢٤١ .

(٢٨٧) الديوان ٢٥٨ .

(٢٨٨) الديوان ٢٢٠ .

(٢٨٩) الديوان ٢٥٨ .

(٢٩٠) المعجم الوسيط ٨٢/١ .

(٢٩١) المصباح المنير ٧٢ .

تستّر العورة المغلظة ، ولفظ تنبان من مادة تنب وتميم بمعنى التهيئة واللفظ تنبان بمعنى حافظ ، وتستعمل الكلمة تنيال وتوبان في الفارسية بمعنى السروال القصير ، وقد استعملها أبو نواس كاسم مفعول فقال (٢٩٣) :

مسا ترى الصبيح قد بدا . . . في ازاز متبسن ! ؟

وقال (٢٩٤) :

وحولها حارس ذو صلعة شكس . . . عالج يدور أخو طهر وتبان

وقال (٢٩٥) :

فكأنه متدرع ديباجة . . . عن قالص التبان غير مسوق

وقد استعمل أبو نواس كلمة تنبان وتبان .

تكة : التكة بالكسر : رباط السراويل ج تكة ، واستتك التكة ادخلها فيه (٢٩٦) وقد وردت عند ششتري والمنجد والمعجم الوسيط بنفس المعنى (٢٩٧) ، وقال ابن الأتباري أنها معربة (٢٩٨) ، وقد وردت كثيرا في شعر أبي نواس فقال (٢٩٩) :

(٢٩٢) القاموس المحيط ٢٠٧/٤ ، شتايجس ٢٧٨ .

(٢٩٣) الديوان ٣٣ .

(٢٩٤) الديوان ١١٣ .

(٢٩٥) الديوان ٣٩٩ .

(٢٩٦) القاموس المحيط ٣٠٧/٣ .

(٢٩٧) المعجم الوسيط ٨٦/١ ، واژه‌های فارسی ١٣٢ .

(٢٩٨) المصباح المنير ٨٦ .

(٢٩٩) الديوان ١١ .

يجر لك العنان اذا حساها .: ويفتح عقد تكة الديب

وقال (٣٠٠) :

فحللنا هناك تكة خز .: وحسنا قباءه الديباجا

وقال (٣٠١) :

فقد حل لنا عقدا .: من التكة نستعقد

وقال (٣٠٢) :

وانى رايت براويله .: لها تكة اشتهى جرهما

وقال (٣٠٣) :

ولا سيما وقد غيرت عقد رباط تكته

وقال (٣٠٤) :

خروق جهول بحل الازار .: رقيق بصير بحل التكك

— الخز : من الثياب ج خروز معرب (٣٠٥) ، والبز بالفتح نوع من

. (٣٠٠) الديوان ١٦٣

. (٣٠١) الديوان ٢٩٥

. (٣٠٢) الديوان ٣٥٣

. (٣٠٣) الديوان ٣٥٤

. (٣٠٤) الديوان ٥٥٦

. (٣٠٥) القاموس المحيط ١٨١/٢ وشتايجس ٤٥٨

الثياب وقيل الثياب خاصة من أمتعة البيت وقيل أمتعة التاجر من الثياب (٣٠٦)،
والخز من الثياب ما ينسج من صوف وأبريسم وما ينسج من أبريسم
خالص (٣٠٧) وورد في المنجد أنه قماش منسوج من الصوف والحرير ، وفكر

ششتري أنه قماش مخمل يصنع من القطنسوة والبائطو والقفاز وكان أفضل
أنواع الخز في العصر الاسلامي ينسج في شوش وشوشتر ، وخزار أي نسج
وبائع قماش الخز (٣٠٨) ، قال أبو نواس (٣٠٩) :

مطلنبا هناك تكة خز . . . وحسنا قباعة الديباجا

وقال (٣١٠) :

يا خزما يتثنى . . . في ساحة البستان

وقال (٣١١) :

معقرب الصدغ ملبس عوارضه . . . جلباب خز عليه النور مقطوف

وجمع كلمة خز فقال (٣١٢) :

كشفت عنه خروز . . . وعن الخز برود

(٣٠٦) المصباح المنير ٤٨ .

(٣٠٧) المعجم الوسيط ٢٣١ .

(٣٠٨) واژه‌های فارسی در زبان عربی ٢٠٦ .

(٣٠٩) الديوان ١٦٣ .

(٣١٠) الديوان ٧١٥ .

(٣١١) الديوان ٣٣٧ .

(٣١٢) الديوان ٣٣٠ .

— الخيش : قمائش كتانى (٣١٣) :

قال أبو نواس (٣١٤) :

قد نضجنا ونحن فى الخيش طرا . . . اتضجتنا كواكب الجوزاء

— الدواج : اللحاف الذى يلبس (٣١٥) ، ج دواويج ، وهو نوع من
الملبس (٣١٦) والدواج : معطف غليظ (٣١٧) ، واستخدمها أبو نواس بمعنى
غطاء فقال :

يديرها خنث فى لهوه ديث . . . من نسل آذين نو قرطى ودواج

الديباج : معرب ديباج ج ديابيج (٣١٨) : وهى بمعنى حرير (٣١٩) ،
وقمائش حريرى ، وقد استخدم الفعل تبج ومنها ديباجة بمعنى فاتحة الكتاب
والوجه الجميل ، والديباج أيضا ضرب من الثياب سيده ولحمته حرير
فارسي (٣٢٠) ، وذكر صاحب المصباح انه معرب اشتق العرب منه الفعل ،
وقد استخدمه أبو نواس اسما وفعلا .

قال أبو نواس (٣٢١) :

فحللنا هناك تكة خز . . . وحسرنا قباءه الديباجا

(٣١٣) واژهای فارسی ٢٢٦ .

(٣١٤) الديوان ٥٤٢ .

(٣١٥) القاموس المحيط ١/ ١٩٦ ، شتایجس ٥٣٩ .

(٣١٦) واژهای فارسی ٢٦٠ .

(٣١٧) المعجم الوسيط ١/ ٣٠٢ .

(٣١٨) القاموس المحيط ١/ ١٩٣ .

(٣١٩) شتایجس ٥٥١ .

(٣٢٠) المصباح المنیر ١٨٨ .

(٣٢١) الديوان ١٦٣ .

وقال (٣٢٢) :

كانها نزالال المزن اذا مزجت . . . شباك در على ديباج ياقوت

وقال (٣٢٣) :

فلو رآها انوشيروان صورها . . . فيما يحوك من الديباج والسرقة

وقال (٣٢٤) :

فظل يسقى بماء الورد من أسف . . . وردا ويلطم ديباجا بديباج
وهنا يشبه يده ووجهه بالحرير في نعومته ولينه .

وقال (٣٢٦) :

فكانه مدرع ديباجة . . . عن قاصص التنبان غير مسوق

وقال (٣٢٧) :

اغزله ديباجة سابرية . . . ترى العتق فيها جاريا متبينا

وقال (٣٢٨) :

وجؤجؤ عول بالدليص . . . مديح معين الغموص

(٣٢٢) الديوان ١٣٩ .

(٣٢٣) الديوان ٢٩٦ .

(٣٢٤) الديوان ٣١٧ .

(٣٢٥) الديوان ٣٢٨ .

(٣٢٦) الديوان ٣٩٩ .

(٣٢٧) الديوان ٤٧٥ .

(٣٢٨) الديوان ٦٤٧ .

وقال (٣٢٩) :

كان منظرها والماء يقرعها . . ديباج غانية أو رقم وشاء

وقال (٣٣٠) :

وخفا واسعا من تحت برد من الديباج من نهب الهمام

— السابري : قماش صوفي رقيق (٣٣١) ، وهو ثوب رقيق جيد ومنه عرض سابري (٣٣٢) ، وقد وردت في المعاجم العربية بمعنى القماش الناعم ، والشكل الفارسي للكلمة « شابوري » منسوب الى مدينة شابور في فارس التي تقع اطلالها قرب مضيق جوكان ، ودخلت الكلمة في العربية بمعنى قماش رقيق وتستعمل ايضا بمعنى الوجه الجميل (٣٣٣) ، وقد استخدمها أبو نواس بمعنى قماش رقيق فقال (٣٣٤) :

فري الصناع سابرا وقبطا . . اذا النجيع بالغبار اشمطا

وقال (٣٣٥) :

في هامة كأنما قنعت . . بعض حبال السابرينا

واستعمل أبو نواس الكلمة بمعنى الوجه الجميل فقال (٣٣٦)

(٣٢٩) الديوان ٧٠١ .

(٣٣٠) الديوان ٧٠٧ .

(٣٣١) واثرهاى فارسي ٣٣٩ .

(٣٣٢) القاموس المحيط ٤٥/٢ .

(٣٣٣) واثرهاى فارسي ٣٣٩ .

(٣٣٤) الديوان ٦٢٨ .

(٣٣٥) الديوان ٦٧١ .

(٣٣٦) الديوان ٣٧٥ .

أغرله ديباجة سابرية .: ترى العتق فيها جاريا متبيننا

وقال (٣٣٧) :

بوجه سابري لو .: تصوب مأوه قطرا

واستعملها صفة للشراب فقال (٣٣٨) :

أرض كسرم تجلب الذهب .: ر شرابا مسابريا

— سربال : بالكسر التمييز أو الدرع أو كل ما لبس (٣٣٩) ، ج سربايل وفكره ششتری بأنه نوع من الملابس ، ويأتى فى العربية فعلا وصفة مثل : سربل وتسربل ، وطلبوا من عثمان بن عفان أن يتنازل عن الخلافة فقال : لا أضع قميصا سربلنى الله به « ووردت الكلمة فى القرآن الكريم » (وجعل لكم سربيل تقيكم الحر وسربيل تقيكم بأسكم) (٣٤٠) والشكل الفارسي للكلمة « شلوار » بمعنى لباس يغطى النصف الاسفل للجسم وينطق فى بعض اللهجات الإيرانية شولار (٣٤١) ، قال الفيوزابادى (٣٤٢) أن الكلمة فارسية معربة ، وتجمع سربالات وسراول وسرواله وسراويل وقد جرت الكلمة على نسان أبى نواس بالشكلين ، فقال (٣٤٣) :

(٣٣٧) الديوان ٥٥٩ .

(٣٣٨) الديوان ١٤١ .

(٣٣٩) القاموس المحيط ٤٠٦/٣ ، شتايجس ٦٦٩ .

(٣٤٠) المعجم الوسيط ٤٢٥/١ .

(٣٤١) واژه‌های فارسی در زبان عربی ٣٥٧ .

(٣٤٢) القاموس المحيط ٦٧٩/٣ .

(٣٤٣) الديوان ٩٧ .

لا تعرج بدارس الاطبال . . . واستقينا رقيقة السريال

وقال (٣٤٤) :

أبعد سريال أمرىء عالم . . . أصبحت في سريال مراق

وقال (٣٤٥) :

فاستقينا رقيقة السريال . . . تعديت معارف الاطلال

أما كلمة سروال فقد قال بشأنها (٣٤٦) :

أسلس لي حل سراويله . . . من بعد افضاني الى الياس

وقال (٣٤٧) :

نقد المهر ، ثم زفت اليه . . . في سراويلها وفي الزنار

وقال (٣٤٨) :

قالت برمت به حملا فأتلتني . . . هذا الازار فلم حل السراويل

وقال (٣٤٩) :

وانى رايت سراويله . . . لها تكة أشتى جرهما

(٣٤٤) الديوان ٥٦٤ .

(٣٤٥) الديوان ٦٩١ .

(٣٤٦) انديوان ١٠٦ .

(٣٤٧) الديوان ١٨٣ .

(٣٤٨) الديوان ٣٠٩ .

(٣٤٩) الديوان ٣٥٣ .

ج سوار : حلقة ذهبية مستديرة كالحلقة ، وتلبس في المعصم أو الزند
ج اسورة واساور معرب (٣٥٠) ، قال أحمد تيمور (٣٥١) : العمامة تجمع
الاسورة على أساور وفي الصعيد على سواير وهي معرب «تستواز» ، قال
أبو نوابس :

وودعتها صباحا ، ولم أنس صدها وقد بادلتني خاتما بسوار (٣٥٢)

— طيلسان : ج طيالنسة : نوع من لباس الرأس ، نوع من اللباد (٣٥٣)
وورد في برهان قاطع أنها بمعنى القوطة التي يضعها الخطباء والعرب على
نكتف .

والطالسان ج طيالنس وطيالنسة من شتم العرب يا بن الطيلسان ،
يريدون يا أعجمي (٣٥٤) ، قال أبو نواس (٣٥٥) :

وخممار طرقت بلا دليل سوى ريح العتيق الخسرواني
فقام الى مذعورا يلبي وجون الليل مثل الطيلسان
وقال (٣٥٦) :

يا ندا ماى يا بنى نوبخت لا يضيعن بيتكم طيلسانى

(٣٥٠) المعجم الوسيط ٢/٤٦٢ .

(٣٥١) معجم تيمور الكبير ٢/٤٣ .

(٣٥٢) الديوان ٢٦٧ .

(٣٥٣) واژهای فارسی ٤٧١ .

(٣٥٤) المعجم الوسيط ٢/٥٦٢ .

(٣٥٥) الديوان ٨٨ .

(٣٥٦) الديوان ٥١٧ .

وقال (٣٥٧) :

يرى لبس القميص عليه عيبا . . . ولبس الطيلسان من الاثم

وقد ذكر الفيروزابادي (٣٥٨) ان الطيلسان معرب وأصله تالسان
ج طيالة والهاء في الجمع للعجمة .

— قرطق : قال الفيروزابادي (٣٥٩) : ليس معرب وقرطقة متقرطق
البسته اياه فلبسه ، وهو نوع من اللبس (٣٦٠) والقرطق لباس فارسي كان
شائعا في العصر العباسي (١٦١) ، وهو رداء قصير وشكل الكلمة الفارسية
(كردك) مركب من كرد بمعنى ظهر ولاحقة (كـ) ، في خوزستان يسمونه
(كرده با) وهو الرداء الذي يلبسه الرياضيون والعمال اثناء العمل ، وورد
في برهان قاطع ان لفظ (كرده) بمعنى قميص معرب قرطه ، ويطلونه على
الثوب سواء كان مسرجا أو قصيرا (٢٦٢) ، وورد في المصباح انه ملبوس يشبه
انقباء وهو من ملابس العجم (٣٦٣) ، قال أبو نواس (٣٦٤) :

وحثت كأسها مخرقة . . . لومني الحسن ما تعداها

وقال (٣٦٥) :

(٣٥٧) الديوان ٧٠٧ .

(٣٥٨) القاموس المحيط ٢/٢٣٥ .

(٣٥٩) القاموس المحيط ٣/٢٨٨ .

(٣٦٠) شتايجس ٩٦٤ .

(٣٦١) محقق الديوان ٨ .

(٣٦٢) واژه‌های فارسی ٥٢٥ .

(٣٦٣) المصباح المنير ٤٩٨ .

(٣٦٤) الديوان ٨ .

(٣٦٥) الديوان ٨٥ .

وقد دار ساقياها بها ذا قراطق . . . تناط بأعلى ساعد وبنان
وقال (٣٦٦) :

واقبل محمود الجمال مقرطق . . . الى كأسها لا عيب فيه ، أريب
وقال (٣٦٧) :

مخذت اللفظ يسبيني بمقلته . . . مقرطق ، قرشى الوجه ، عباسى :
قال أبو نواس :

حتى اذا نقت كاساتها خرد . . . من بين قرطق ، أو ذات زنار (٣٦٨)
وقال (٣٦٩) :

يدور بها ظبى غريب متوج . . . بتاح من الريحان صغها مداريها
وقال (٣٧٠) :

فمن قرطق زانه تخرسها . . . وقد عقريت صغها مداريها

وقد استعمل أبو نواس لفظ قرطق ومقرطق ومقرطقة وقرطقى وقراطق
في أكثر من موضع منها ص ٢٠٣ ، ٢١١ ، ٢٥٨ ، ٢٧٥ ، ٣٦١ ، ٤١٧ ،
٥٦٤ .

• (٣٦٦) الديوان ١١١ .

• (٣٦٧) الديوان ١٥٩ .

• (٣٦٨) الديوان ١٥٠ .

• (٣٦٩) الديوان ١٧١ .

• (٣٧٠) الديوان ١٩١ .

رسائل الخميس وخراسان في العصر العباسي الأول

د . صادق أحمد داود جودة

أستاذ مساعد بجامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية

فرع القصيم كلية العلوم العربية والاجتماعية

عناصر البحث

تمهيد

اوضاع خراسان بصفة عامة

الدعوة العباسية

فضل خراسان والخراسانيين بعد قيام الدولة العباسية

رسائل الخميس

من يكتب هذه الرسائل ؟

اشهر الكتاب :

١ — عمارة بن حمزة بن ميمون

٢ — أحمد بن يوسف بن القاسم — رسالة أحمد بن يوسف في الخميس
أفكار الرسالة الرئيسية

٣ — ابراهيم بن المهدي — رسالته للخميس

٤ — ابراهيم الصولي — رسالته للخميس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تمهيد

بدور رسائل الخميس فيما تدور حوله من أمور ، حول أهمية خراسان
والخراسانيين - دون غيرهم من واطنى الدولة العباسية ، فى العصر العباسى
الاول .

ولا شك فى ان لخراسان بتعبيرها الجغرافى وليس بتعبيرها القومى انرا
فى انجاح الدعوة العباسية . ولعل أهمية خراسان . ذلك القطر الايرانى
ابعيد عن دار الخلافة فى دمشق الاموية ، قد جاءت من كونها قد أصبحت
مسرحة - عوة العباسية ، منذ حوالى عام ١٠٠ هـ ، أيام عمر بن عبد العزيز .
وحتى عام ١٣٢ هـ .

ويدور فى ذهن سؤال يفرض نفسه دائما ، لماذا اختيرت خراسان
دون غيرها لتكون المركز الرئيسى لنشر الدعوة العباسية ؟ ولكى نجيب على
هذا السؤال بصدق وعمق ، علينا أن نعود الى دراسة اوضاع خراسان .
من شتى النواحي الاجتماعية ، والسياسية ، والاقتصادية ، والمالية .
والادارية . فان دراسة هذه الاوضاع والامام بطبيعتها ، وفق شمولية متعمقة
ومتفحصة ، يوفر مادة طيبة للاجابة عن هذا السؤال .

واذا ما عدنا الى تلك الوصية ، التى اوصى بها ، محمد بن على بن عبد
الله بن عباس اتباعه ، ودعاته حينما وجه بهم الى خراسان ، ظهرت لنا
اهم الاسباب والمبررات لاختيار خراسان دون غيرها . وما حملته الوصية
« وأما الكوفة وسوادها ، فشيعة على وولده . وأما البصرة وسوادها ،
فعثمانية ، تقول : كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل . وأما
الجزيرة - غزورية مارقة ، وأعراب كاعلاج ومسلمون ، فى اخلاق النصارى .

وأما أهل الشام ، فليس يعرفون إلا آل أبي سفيان ، وطاعة بنى مروان ، وعداؤذ راسخة ، وجهل متراكم . وأما مكة ، والمدينة ، فقد غلب عليهما أبو بكر ، وعمر ، ولكن عليكم بأهل خراسان . فان هناك العدد الكثير ، والجلد انظاهر . وهناك صدور سليمة ، وقلوب فارغة ، لم تنقسمها الاهواء ، ولم يتوزعها الدغل ، وهم جند لهم ابدان ، وأجسام ، ومناكب ، وكواهل ، وهامات ، ولحى وشوارب ، واصوات هائلة ، ولغات فخمة ، تخرج من أجواف منكرة : وبعد فانى انفعال الى المشرق ، والى مطلع سراج الدنيا ، ومصباح الخلق » (١) .

ويمكن تلخيص ما جاء بها من اسباب دعت الامام الى اختيار خراسان بما يلي :

أولا :

في خراسان العدد الكثير . وانجلد الظاهر ، والجند ، ذوو الابدان والمناكب والكواهل ، والهامات ، واللى ، والشوارب وهؤلاء يمتازون بانشجاعة والاعتماد ، بل ومستعدون الى القتال اذا ما آمنوا بفكرة معينة يجتمعون حولها .

ثانيا :

وهناك الصدور السليمة والقلوب الفارغة ، التى لم تنقسمها الاهواء ولم يقدح فيها الفساد . حيث لم توجد أحزاب سياسية تجعل جند خراسان يميلون اليها ، مثل ما هو حاصل في دمشق آنذاك . وعلاوة على ذلك لم تكن خراسان قد نالت منها الاهواء ، ولم تصلها الخلافات الدينية بعد .

ثالثا :

وهناك الافواه المنكرة ، ذات الاصوات الهائلة ، واللغات الفخمة . أى هناك الحاقدون على الامويين وحكمهم ، لما أنزلوه من الظلام ، والفساد ،

والقسط الاموى ، بمعنى أنهم جاهزون للثورة للخلاص مما يعانون منه بهجرد وجود المنظم والمحرض والقائد ، الذى يعرف استغلال الموقف . فخراسان بلد بكر صالح للدعوة المناسبة .

رابعاً :

وهناك التفاؤل بالنصر ، لما كان يؤمن به محمد بن على العباسى ، من ان النصر ستأتى من المشرق . وخاصة من خراسان ، فهو متفائل بالنصر بأتى من خراسان(٢) ويضاف الى هذه الاسباب أن بلاد خراسان بعيدة عن مقر الخلافة الاموية ، فى دمشق ، ويحتاج تسيير الجيش اليها ، الى أيام كثيرة ، قبل ان يصلها .

أوضاع خراسان بصفة عامة :

فى الواقع ، كانت خراسان كما توقعها محمد بن على بن عبد الله بن العباس ، مهياة للثورة على السياسة الاموية ، من كل جوانبها المالية ، والادارية ، والاجتماعية . فالسكان سواء منهم العرب ، او الموالى من الفرس ، او الترك فى خراسان ، وما وراء النهر ، كانوا حاقدين على الامويين ، بل ومستعدين للثورة اذا لزم الامر .

فالعرب سواء القدماء منهم ، الذين قدموا خراسان منذ أيام الفتح الاولى وتوطنوا فيها(٣) ، وأصبحوا يعتزون بالانتماء اليها ، وقتلوا الفرس فى عاداتهم وملبسهم ومأكلهم(٤) ، او من المقاتلة الجدد كانوا متذمرين ، فالقدماء زالت عطياتهم منذ أيام عبد الملك بن مروان ، لانهم مالوا الى حياة الهدوء والسكون ، وتقاعسوا عن الواجب العسكرى ، فى حين أنهم كانوا يعتبرون العطاء حقاً لهم ، لانهم دخلوا الاسلام ، فقطع العطاء يعتبر فى غير صالحهم ويسىء الى نفوسهم . والجدد من العرب ، اقتضت الظروف ان يطول بهم المقام فى ساحات القتال ، فى ما وراء النهر . فكان هذا سبباً رئيسياً لتذمرهم ، وحرمانهم من الراحة ، والسكون فى جزء من العام .

زد على ذلك . فان معاهدات الافتح الاولى ، وانتي نظمت العلاقة . ما بين السكان الاصليين ، والمسلمين الفاتحين ، قضت أن يتولى الدهاقين (٥) ، ومنهم كثير نم يسلم فرض الضرائب وجمعها باسم اخراج ، دون تدخل من ائوالى المسلم . وجعل هؤلاء الدهاقين الضرائب الخراجية على الرؤوس ، لا على الارض لمصلحتهم الخاصة ، لانهم من كبار ملاك الاراضى . وفى هذا العمل اساءة الى مشاعر العرب المسلمين . هذا بالاضافة الى أن معظم ما يجمع من الاموال لا ينفق منه سوى جزء بسيط فى خراسان وما وراء النهر فبا بعد ، ويذهب الباقي الى دشق وجيوب الولاة . وكل هذا عمل على تفاقم المشكلة الخراسانية ، وجعل لها جذورا اقتصادية ، وسياسية ، وفق المصالح الجديدة لعرب خراسان جميعا (٦) .

والئوالى من الفرس لم يتغير عنهم نمط الادارة الفارسي كثيرا ، فان الدهاقين هم الذين كانوا يجمعون الضرائب ، ويديرون البلاد أيام الفرس قبل الاسلام . وهم انفسهم بعد الاستلام ، حسب معاهدات الصلح ، حيث منوا بفرضون ويجمعون الضرائب (٧) على الرؤوس لا على الارض (٨) . اودن المستفيد الوحيد بالدرجة الاولى ، اندهاتين فى كلا العهدين . وخاف هؤلاء على وضعهم الاجتماعى ، والسياسى ، والادارى . ولما كان معظم ملاك الاراضى منهم ، فانهم لم يثورا على السياسة الاموية ، بل أصبحوا منفذين فى المجتمع . وانتقت مصالحهم مع مصالح الارستقراطية الاموية فى خراسان ، وشاركوها امتيازاتها ، وأصبحوا مصدر ظلم لبنى جلدتهم ، كما كانوا قبلا . وما داموا يحكمون باسم الامويين ، فان تذمر الموالى منهم ، معناه التذمر من السياسة الاموية ، فى خراسان .

ويلاحظ أن الايرانيين لم يكن فى تفكيرهم التدخل فى شئون الحكم ، بل كان همهم منصبا على ازالة الظلم الواقع عليهم ، فى ظل دولة الاسلام وباسمها ، خاصة فى الميدان الاقتصادى ، لانهم وقعوا تحت تأثير الدهاقين ، الذين فرضوا ضرائب شتى باسم الخراج عليهم . وظل الدهاقين مميزين بوضعهم الاجتماعى والسياسى ، والاقتصادى دون غيرهم . ولم يؤثر غيرهم ما فقدوه من امتيازات سابقة ، لذا نراهم قد ساندوا الادارة الاموية فى خراسان (٩) .

وأما الأتراك في جهات خراسان ، وما وراء النهر ، فإن وضعهم يشبه وضع الموائى من الفرس الإيرانيين والعرب ، فقد نظمت معاهدات الفتح انعلاقة بينهم وبين الإدارة الأموية بما يشبه معاهدات الفتح في خراسان . وظل الدهاقين ، هم الذين يشرفون على الناحية المالية ، هناك . أى أن الخراج على الرؤوس لا على الأرض ، واختلط معنى الخراج بالتجزية .

وظل هذا الوضع حتى أيام عمر بن عبد العزيز ، الذى أسقط الجزية عن أسلم ، وفرض الخراج على الأرض (١٠) . ولكن أيامه لم تطل ، وعادت الأمور إلى سابق عهدها ، بعد وفاته . واستمر الدهاقين في خراسان ، وما وراء النهر ، بفرضون الضرائب ويجمعونها على الرؤوس ، ويعفون الأرض من أية ضريبة ، مما أساء إلى جميع عناصر السكان .

وفي أيام هشام بن عبد الملك حاول وإلى خراسان وما وراء النهر ، أشرس بن عبد الله السلمي (١٠٩ — ١١١ هـ) ، أن يستط الجزية عن أسلم ، ويفرض الخراج على الأرض ، ولكن كثرة من دخل الإسلام من الترك في جهات خراسان ، وما وراء النهر ، أنقص الميزانية ، فأعاد أشرس الحال كما كانت عليه قبلا ، وبقي التذمر على ما هو عليه . وكان الدهاقين وراء فشل محاولته ، وذلك للحفاظ على امتيازاتهم (١١) . ولما أعاد أشرس الجزية على الجميع ، لحق الدهاقين ضرر كبير كغيرهم ، وعم الاستياء الجميع (١٢) .

وقد أثر عمل أشرس على نفوس الأتراك ، وترك بعضهم الإسلام ، لأنه لم يحقق لهم ما كانوا يصبون إليه ، من العدل ، والمساواة ، مع غيرهم ، وظلوا يدفعون الجزية رغم إسلامهم (١٣) . لذا قاموا بعدة ثورات وشاركهم بها العرب ، بل قادوها في الغترة (١١٠ — ١٢٥ هـ) ، وظلوا كذلك ، حتى قدم نصر بن سيار عام ١٢٥ هـ (١٤) . وأهم ثوراتهم ثورة الحارث بن سريج عام (١١٦ — ١٢٨ هـ) (١٥) .

وفي أيام نصر بن سيار (١٢٥ — ١٣٠ هـ) شهدت خراسان وما وراء النهر ، اصلاحا للامور المالية ، والسياسية ، فقد ألغى نصر الجزية عن

أسلم ، وفرض الخراج على الأرض ، واستطاع أن يحافظ على دخل خراسان وجهاتها ، لأنه وجد أن هناك ٨٠ ألفا من المشركين لا يدفعون الجزية ، ووجد ٣٠ ألفا من المسلمين يدفعونها فعمل على ضبط الأمور ، ورفع الجزية عن أسلم ، وفرضها على من لم يسلم من المشركين ، فزاد دخل خراسان . وقسم خراسان وما وراء النهر الى مناطق خراجية ، على كل منطقة مبلغ من المثل يجبي على الأرض لا على الرؤوس ، بغض النظر عن يملك الأرض سواء كان عربيا ، أو مولى فارسيا ، أو تركيا ، دهقان ، أو من عامة الشعب (١٦) .

وهكذا فإن اصلاحات نصر بن سيار المالية ، والادارية ، تعتبر في صالح الشعوب ، خاصة الموالى في خراسان ، وما وراء النهر . ولكنها تعتبر في نفس الوقت اساءة الى الدهاقين وكبار الملاك ، ولكنهم لم يستطيعوا تحريك ساكن ، أمام تصميم نصر وقوته .

ومن هنا ، نلاحظ أن الموالى كلهم لم يكونوا في صف الثورة العباسية فيما بعد ، لانهم باصلاحات نصر ، تحقق لهم الكثير من المكاسب ، لذا لا غرابة في أنهم وقفوا في وجه الثورة ، مع الجيش الاموى . وهذا بدوره يفسر لنا وقوف المدن الايرانية ضد جيوش الثورة العباسية ، كما حصل في جرجان ، وأصبهان ، ونهاوند . في حين أن الدهاقين ساندوا الثورة العباسية لشعورهم بتغير الامويين عليهم ولاعتقادهم بان الثورة العباسية ربما تعطيتهم امتيازات اجتماعية ، وادارية ، افضل مما هم فيه ، في ظل السيادة الاموية ، منذ أيام نصر بن سيار (١٧) .

ومن يتمعن في اصلاحات نصر بن سيار المالية ، يجدها لا ترضى العرب كثيرا ، في حين أنها أرضت الموالى ، لذا تلمل العرب من الوضع العام في خراسان ، وما وراء النهر ، وساندوا الثورة العباسية فيما بعد . بل تعتبر الثورة الحارث بن سريج ، ثورة العرب وغيرهم ، ممن يحقدون على الوضع السياسى العام في خراسان وما وراء النهر ، وارهاسا للثورة العباسية (١٨) ، وثورة العرب في نفس الوقت ضد ظلم العرب الامويين ، وسعيا لاحقاق الحق ، ونشر العدل السياسى ، والاقتصادى . وكان الحارث يشيع في جماعته انهم أصحاب الرايات السوداء ، الذين سيقدر لهم هدم سور

دمشق ، وازالة الظلم ، والتسلط الاموى ، تشجيعا لهم وترغيبا (١٩) . وقد حاول ولاة خراسان عبثا قبل نصر ، تسوية الامور مع الحارث ، الا انهم فشلوا ، مما أعطى الثورة زخما جديدا .

ولما قدم نصر بن سيار عام ١٢٥ هـ واليا على خراسان وما يتبعها ، ناشد الحارث بن سريج أن لا يكون سببا في اهلاك المزيد من العرب « اذكرك الله في عشرين أنفا من ربيعة واليمن ، سيهلكون فيما بينكم » (٢٠) . وعرض نصر على الحارث بن سريج ولاية ما وراء النهر ، ومبلغ ٣٠٠ ألف دينار ، مقابل تخليه عن الثورة ، والعمل على ايقافها . ولكن الحارث رفض هذا ، ووافق على الاجتماع بنصر ، ليناقش الموقف عن كثب .

وفي الاجتماع الذى تم بينهما فى ٢٧ جمادى الآخرة عام ١٢٧ هـ ، لم يتوصل الى أى اتفاق (٢١) . بل زادت الامور تعقيدا وأصبح من انضرورى أن تشتعل الحرب من جديد بين نصر ، والحارث . ثم تطورت الامور وانضم الحارث بن سريج وجماعته ، مضر الى جانب جديع الكرمانى واليمانية ، وربيعه ، ضد نصر بن سيار . وأصبح فى مرو جماعتان متنازعتان : جماعة نصر وجيش الخلافة الاموية ، وجماعة الحارث والكرمانى مع اليمانية ومضر ثوارا على الاوضاع السائدة ، الامر الذى اضطر معه الى الخروج من مرو فى ٢٨ جمادى الآخرة ، عام ١٢٨ هـ (٢٢) . وبعد خروج نصر من مرو ساعت العلاقات بين الكرمانى ، والحارث بن سريج ، وجرت جملة امور أسفرت فى النتيجة عن مقتل الحارث بن سريج ، وتغلب الكرمانى على مرو (٢٣) . ثم تبع ذلك أن عند نصر الى مرو ، وقتل الكرمانى ، ونشب القتال بينه ، وبين على بن الكرمانى مدة ، ثم اصطالحا لتوحيد الجهود ضد خطر دعاة بى العباس ، الذى بدأ يظهر للعيان (٢٤) . وهكذا تأزم الوضع فى خراسان بين العرب انفسهم ، فى حين كان بعض الموالى الحاقدين على الامويين متأهبين للثورة لتغيير اوضاعهم الى الافضل . ولم يستطع نصر رغم قضائه على ثورة الحارث قتل روح الثورة فى نفوس أولئك الحاقدين من الترك والفرس ، الامر الذى جعلهم يسرعون للانضمام ، الى صفوف الثورة العباسية (٢٥) .

الدعوة العباسية :

وكان الى جانب الاوضاع المتردية في خراسان وما وراء النهر ، تنظيم سرى دقيق للعباسيين « الدعوة العباسية » والتي كانت من الدقة والتنظيم على جانب كبير . وقد مرت هذه الدعوة بدورين : دور الستر ، ودور العلن ، أو الجهر .

قضى دور الستر « من ٩٨ — ١٢٧ هـ » كان انتظيم سرى . وكان ائمة الدعوة المقيمون في الحمية ، جنوب الاردن ، يرسلون بالدعاة والنقباء الى جهات خراسان ، وكانت الكوفة حلقة الوصل بين الحمية وخراسان (٢٦) . وكانت الدعوة في خراسان تقوم على كبر الدعاة ، واثنى عشر نقيبا ، وسبعين داعية ، يرتبطون بالامام المقيم بالحمية ، وكانوا جلهم عربا (٢٧) . وقد تولى الامامة ثلاثة من بنى العباس في هذه الفترة وهم : على بن عبد الله بن العباس المتوفى عام ١١٤ أو ١١٧ هـ ، ومحمد بن على بن العباس عنيهما السلام ، المتوفى عام ١٢٥ هـ ، وابراهيم الامام بن محمد المتوفى عام ١٣٢ هـ (٢٨) . وينجب أن ننوه الى أن التنظيم الدقيق كان من صنع الامام الثانى محمد بن على بن عبد الله بن عباس . وقد ورث العباسيون حق الامامة بعد تنازل ابي هاشم بن محمد بن الحنفية ، الى على بن عبد الله بن العباس وأولاده (٢٩) ، لما شعر بدنو اجله ، اثر دس السم له من قبل سليمان بن عبد الملك عام ٩٨ هـ . وكان دعاة العباسيين قد رفعوا شعار العدل والمساواة ، والرضى من اهل البيت (٣٠) ، والدعوة الى تطبيق الشريعة الاسلامية ، وطوفوا بالبلاد يدعون للرضى من آل البيت ، والخلاص من الحكم الاموى . وكانوا في دعواهم يتسترون بشكل تجار وحجاج .

واما في دور العلن والجهر والقوة (١٢٨ — ١٣٢ هـ) ، فقد تسلم القيادة العليا في خراسان ، رجل قوى الشخصية ، شديد الحزم ، يتمتع بذكاء كبير ، ذلك هو ابو مسلم الخراسانى . وقد اختلف في اسمه ونسبه ومكان ولادته . وحتى يومنا هذا يكتنف شخصيته كثير من الغموض (٣١) .

وقد أسلفنا القول بأن محمدا بن على ، قد توفى عام ١٢٥ هـ ، وعهد

بالإمامة الى ابنه ابراهيم ، فاتصل به ابو مسلم الخراساني ، فأعجب به ، واختاره نذكائه وحسن تصرفه وتوخي الخير على يديه ، ليقود الدعوة العباسية في خراسان . وكانت شعارات الدعوة المجلبة تجذب الانصار ، لانها في مجملها تدعو الى تطبيق الشريعة الاسلامية على الجميع . ولاخلاص ادعاء الدعوة ، ونكائهم ، وحسن تنظيمهم ، استطاعوا ان يستغلوا اوضاع خراسان ، بل اوضاع الامويين بشكل عام لصالحهم ، فاستفوا الازمة الاقتصادية في الدولة ، والضيق العام ، وكثرة الفتن ، وتدهر العرب والموالي ، وسوء النظام المالي ، المطبق في الدولة ، خاصة في خراسان ، والتيارات الدينية القديمة التي انتشرت في خراسان أكثر من غيرها ، وانحركة انماوية ، وعطف الناس على حق آل البيت المصطفيين ، والافكار الاسرائيلية التي انتشرت كالمهدي والمخلص وغير ذلك (٣٢) .

والمهم ان ابا مسلم ، الذي أرسله ابراهيم الامام عام ١٢٨ هـ الى خراسان ، واوصاه بوصية ، اوردتها كتب التاريخ ، وقد جاءت اجزاؤها غير منسجمة مع بعضها البعض ، تمام بواجبه خير قيام قيام . وعلى العموم ، فالوصية هي : « يا عبد الرحمن ، انك رجل منا آل البيت ، فاحفظ وصيتي ، وانظر هذا الحي من اليمن ، فأكرمهم ، وحل بين اظهرهم ، فان الله لا يتم هذا الامر ، الا بهم . وانظر هذا الحي من ربيعة ، فاتهمهم في امرهم . وانظر هذا الحي من مضر ، فاتهم العدو القريب الدار ، فاقتل من تسكنت في امره ، ومن كان في امره شبهة ، ومن وقع منه في نفسك شيء . وان استطعت الا تدع بخراسان لسانا عربيا ، فافعل . فأيا غلام بلغ خمسة اشبار تتهمة ، فاقته . ولا تخالف هذا الشيخ ، يعني سليمان بن كثير الخزاعي ، ولا تعصه ، وان اشكل عليك امر ، فاكثف به مني » (٣٣) .

ومن يتعمق في هذه الوصية ، يظهر له اضطراب اجزائها ، وتناقضها . ففي أولها يوصيه بئيمن ، ويدعوه ان ينزل بينهم ، لان امر الدعوة لا يتم الا بهم . ثم في آخرها يقول له بقتل كل عربي في خراسان . فكيف هذا . اليس اليمنية من العرب ، ثم اليس صاحب الدعوة من العرب من بني هاشم ؟ . ثم ان الوصية تدعو ابا مسلم ان ينزل على راي سليمان بن كثير الخزاعي ، اليس هو الآخر عربي ؟ فهل يعقل أن يوافق الامام ابراهيم ، وسليمان بن

كثير ، على قتل كل العرب في خراسان . الجواب لا . وهذا يبرهن على اضطراب أجزاء الوصية . ويحول الاضطراب اذا استبدلت كلمة عربى الواردة في الوصية بكلمة مضرى ، لان الرسالة تذكر عداوة مضر ، وليس عداوة كل العرب . مما يجعلنا نشك بنسبة الوصية ، خاصة في شطرها الاخير ، للامام ابراهيم الذى يدعو لقتل كل من يتكلم العربية ، حسب الوصية ، في خراسان . ولعل كلمة عربى اضيفت الى الوصية من قبل الامويين ، ليستغلوها كدعاية مضادة للثورة العباسية ، على اعتبار أن امامها ، يدعو لآبادة العرب في خراسان . وتبقى الرسالة رغم كل شيء نفيلة على أهمية العرب سواء منهم المعارض أو المساند للدعوة العباسية . ولم تذكر هذه الرسالة الفرس ، مما يبرهن لنا أن الفرس لا اثر لهم في تخطيط الثورة العباسية ، وقيادتها ، بل هم عنصر مساند فقط . وهنا نسقط النظرية القائلة بفارسية الثورة (٣٤) .

ومهما يكن من امر ، فان أبا مسلم وصل الى خراسان ، واستلم قيادة الثورة بعد أن كانت البلاد مهياة ، والدعوة قد نضت في النفوس ، وتنتظر من يقطف الثمار . ولما شاهد أبو مسلم الصراع بين الكرمانى وابن سريج ، ومقتل الاخير ، واتفاق ابن الكرمانى مع نصر بن سيار ، والى الامويين ، ضد قوات الثورة ، التى بدأت طلائعها تلوح للناظرين ، كما اسلفنا ، شمر عن ساعد الجد والعمل ، وأفسد ما بينهما ، وفرض وجوده على الجميع أخيرا في خراسان ، لان اتحادهم ، في الحقيقة (٣٥) ، موجه ضده ، وعليه العمل بسرعة . وهذا ما قام به فراسل الطرفين وحرص كلا منهم ضد الآخر ، الامر الذى أضعفهم ، فرجحت كفته . ثم تلا ذلك هروب نصر من مرو الى جهات العراق (٣٦) ، ولما كان بجهات همدان بالقرب من ساوة ، توفى ، وذلك عام ١٢١ هـ (٣٧) .

وفى الواقع ، كان عرب خراسان قد ملوا القتال أثناء الحرب الناتجة عن الصراع القبلى منذ حرب الكرمانى ، وابن سريج ونصر منذ عام ١٢٦ هـ (٣٨) . وبدأوا يتطلعون فعلا الى شيء يغير من واقعهم . بمعنى ظهور مصلحة جديدة لهم ، تتمثل في الخلاص من ظلم بنى أمية ، وتحسين عسـط أوفر من المساواة والعدل ، والتخلص من العصبية القبلية ، وتغيير ما

يقاسونه بسببها من قتال ، خاصة وان ولاية الامويين كانوا في أغلب الظروف وراء اذكائها (٣٩) . وكان للدعاة العباسيين العرب (٤٠) ، دور فعال في هذا التحول العربي ، حيث بدأوا بعرض مبادئ الثورة ، والتي اعتبرها العرب مخلصا لهم مما هم فيه . وهذا يفسر نجاح الدعوة بقيادة ابي مسلم ، وسيطرته على الموقف بسرعة ، بالإضافة الى ذكائه ، ومضاء عزيمته ، وحزمه ، وتصميمه على النصر ، وبالتالي اخلاصه لمبادئ الثورة . ولا شك في ان نجاح الدعوة العباسية في احداث هذا التغيير ، والتحول لمصلحة افكار الثورة ، ومبادئها ، هو الذي قضى في النهاية على قوات نصر بن سيار ، بل واطاح بالدولة الاموية والى الابد .

ومهما يكن من أمر ، فان ابا مسلم بعد ان كسب الجولة في خراسان وسيطر على رءوس وجهاتها ، وزادت قواته بمن انضم اليها من العرب وغيرهم من الموالي والحاقدين ، ارسل مع قحطبة ابن شبيب الطائي ثلاثين الفا من العرب وفرسان خراسان وامره بالتوجه الى الغرب جهة العراق . وكان معه عدد قليل من الموالي ، لانهم كانوا قسمين : قسما يقاتل في صفوف الثورة العباسية ، وقسما يقاتل في صفوف قوات نصر بن سيار . والملاحظ ان المدن الايرانية قد قاومت مسيرة الثورة العباسية كجرجان ونهاوند وأصبهان (٤١) . ومن هنا نجد ان الموالي الفرس لم تكن لديهم فكرة سياسية يقاتلون عنها ، ونم يكونوا جادين في مطلب سياسي ، بل كان دافعهم القوى احقاق الحق والعدل والمساواة للجميع في مجتمع اسلامي واحد . ولذا فهم أيضا يريدون التغيير والتحول كغيرهم ، أي يريدون دفع القهر الاجتماعي ، والاداري ، والمالي ، والضرائبي الناتج عن سوء الادارة الاموية ، في خراسان (٤٢) .

وبعد ان انتهى قحطبة من اخضاع المدن الايرانية ، اتجه الى العراق وقاتل جيوش بني أمية ، بقيادة يزيد بن عمر بن هبيرة ، وحقق انتصارات كبيرة ، ولكنه فقد حياته أمام واسط في ظروف غامضة ، فقام بالامر بعده ولده الحسن (٤٣) . ثم دخلت جيوش الثورة الكوفة ، وكان العباسيون قد انتقلوا اليها من الحميمة اثر القاء القبض على ابراهيم الامام وسجنه في حران ، ثم الخلاص منه فيما بعد . وبعد ذلك تم انتخاب عبد الله السفاح ، اول خليفة عباسي ، في ربيع الاول ، وقيل في ربيع الثاني ، عام ١٣٢ هـ (٤٤) .

ثم أصبح لزاما على جيوش الثورة تحت اشراف الخليفة ، مطاردة فلول مروان ابن محمد ، آخر خلفاء بني أمية . وقد كلف عبد الله بن علي وصالح بن علي بهذه المهمة ، فقاما بها خير قيام ، وظلا يطاردانه في بلاد الشام حتى هرب الى مصر . وهناك تم الخلاص منه في ابي صير من أعمال انفيوم ، و آخر عام ١٣٢ ، وبدأ قامت الدولة العباسية (٤٥) .

أهمية خراسان والخراسانيين بعد قيام الدولة العباسية :

من خلال ما سبق يتضح لنا أن خراسان بمفهومها الجغرافي قد أصبحت صاحبة فضل في قيام الدولة العباسية . كما يتضح لنا خطأ الرأي القائل بفرسية الثورة لا عروبيتها (٤٦) . وظنت خراسان ذات أهمية متميزة بعد قيام الخلافة ، وطيلة العصر العباسي الاول . وظل اسم خراسان له تقدير خاص في نفوس بني العباس الاوائل . فهذا السفاح عندما ألقى خطبته القصيرة ، بعد اعتلائه عرش الخلافة ، لم ينسى الخراسانيين . ولشدة تعبه ، صعد المنبر عمه داود بن علي ، وأكمل الخطبة وكان أهم ما أعلنه فيها ، بيان فضل خراسان وأهلها جميعا ، في إعادة الحق ، ورفع الظلم عن العباسيين (٤٧) .

وقد حرص المنصور أيضا على أن يفي الخراسانية حفا من التقدير والاحترام ، فانه لما عمد الى قتل ابي مسلم الخراساني ، عام ١٣٧ هـ ، ونفذ ما أراد من القتل لم يتنكر لأصحابه ، بل أغدق عليهم الاموال ، وفرض لهم الاعطيات ، وخبرهم بين العودة معززين الى خراسان ، او الإقامة في بغداد مكرمين . وبث فيهم أن ابا مسلم ، قد خان قضية امامه فتخلص منه ، فلم يؤثر فيهم مقتل ابي مسلم كثيرا رغم ما قيل أن سبب سكوتهم هو بعدهم عن ديارهم ، وانهم قلة امام مؤيدي المنصور (٤٨) .

ويلاحظ أن القضية هنا ليست قضية ابي مسلم ، وانما قضية صاحب الدعوة وأهلها . وطالما تمسك العباسيون الاوائل بهذا الحق طالما كانوا أقوياء ، نهم خلفاء وائمة ورؤساء دعوة تجب طاعتهم . ولم يستطع أحد أن يجرؤ عليهم ، فهم ائمة المسلمين . وقد عمل العباسيون الاوائل على أن تكون

علاقتهم بخراسان منسجمة مع هذا المفهوم ، فلهم الحكم ، ولخراسان ، انطاعة ، وإذا حرصوا على الابقاء على طاعة خراسان لهم . وقد استغل المنصور ولاء الخراسانية وطاعتهم ، فوجههم قبل قتل أبي مسلم بقيادته الى القضاء على ثورة عمه ، عبد الله بن علي ، في الشام ، تلك الثورة التي مهدت خلافة المنصور . وكان المنصور يقول دائما : يا أهل خراسان انتم شيعتنا . (٤٩)

ولم يأل المنصور جهدا في استغلال الخراسانية ، فقد استغل قوتهم وأبرز وزنهم أثناء عملية تولية ابنه المهدي عرش الخلافة بعده بدلا من عيسى ابن موسى ولي العهد ، من قبل السفاح ، قبل موته . فكتب اليه ان الخراسانية تد رشحت المهدي للخلافة ، وأنه هو المهدي المنتظر ، الذي سينقذ المظلومين ، وكان هذا عام ١٤٧ هـ ، فتنازل عيسى رغم ما قيل في تنازله من أسباب غير هذا . وكان المهدي في خراسان فتمت مبايعة أهل خراسان له ، سوى أهل باذغيس (مدينة خراسانية) بسبب ثورة استاذ سيس ، (٥٠) على الدولة العباسية .

واشدة حرص المنصور على ارضاء أهل خراسان ، فانه لما بنى بغداد أقطع كثيرا من ساداتهم اقطاعات في بغداد ، ليكونوا قريبين منه ، وليضمن طاعتهم . فاقطع حمية بن قحطبة الوسي ، والفضل بن سليمان الطوسي ، وعبد الجبار الازدي وغيرهم . (٥١)

وقد أصبح الجيش الخراساني جيشا منظما أيام المنصور ، له ديوانه وزي جنوده الخاص بهم ، ورواتبهم المنتظمة ، فاقبل عليه العرب والموالي القرس على السواء ، ولكنه ظل يحمل اسم الجيش الخراساني . وقد منح الخلفاء هذه الفرقة امتيازات كثيرة وجلييلة وأخذوا يفاخرون بها واستخدموها في الامور العظام وحيانا كثيرة كانوا يصبحون اسرى لما تريد هذه الفرقة ، وما عليهم الا ارضائها لتستريح في ولائها . وقد حرص المنصور على أن يترك وصية لابنه ، يبين له طريق الحكم ، ويشرح له عظام الامور ، ولم ينس ان بوصيه بالخراسانيين . (٥٢) كما لم ينسى ان يوصي بني هاشم ، والخراسانيين بالمهدي خيرا ، فيطيعوه ويقدموا له كل عون ممكن . وهكذا

فإن اسم خراسان وأهلها ، وما يقولونه ، أو يكون عليه موقفهم ، كن الهاجس الاساسى لخفاء العصر العباسى الاول ، عند حصول الاضطرابات والازمات (٥٣) . وقد تسمى الخراسانيون بأشيعة ، شيعة بنى العباس ، وانصار الدولة ، والقواد ، وأهل الدعوة . حتى ان باب خراسان فى بغداد اذى حمل اسم خراسان ، كان يطلق عليه باب الدولة . (٥٤)

وقد أنتج هؤلاء الخراسانيون مع مرور الزمن ، جيلا عرف بالابنساء ، ويدعوه الجاحظ فى رسالة انترك بالبنوى . (٥٥) يحمل صفات الخراسانيين ويعتز بالانتساب اليهم . وتشكلت منه فرقة عسكرية جديدة فى الجيش العباسى . ومع ذلك ظلت خراسان مصدرا للجنود وظلت فرقتها الخراسانية الخاصة طيلة العصر العباسى الاول وان انضم اليها ترك وعرب وايرانيون وديالة وغيرهم . وظلت خراسان تحتفظ باهميتها بين الاقطار الاخرى ، فقد تمكن جعفر البرمكى فى مدة وجيزة ، أيام الرشيد ، من تشكيل قوة خراسانية قوامها مليون جندى ولكن خوف الرشيد من تمرد خراسان وخروجها على الطاعة ، جعله يستدعى جعفر البرمكى بسرعة ، ويفرق ذلك الجيش اللجب ويحتفظ فقط بعشرين الفا لديه ، استعملهم كحرس خاص . (٥٦) ولم يكتف الرشيد بهذا بل عين عليا بن عيسى بن ماهان واليا على خراسان فسلط طريق التسلط والظلم فى معاملته للخراسانيين . (٥٧) ولم يسعه اخيرا الا أن عزله ، بعد أن حاول ذلك مرارا . وكان على يسكت الرشيد فى كل مرة بالهدايا الكثيرة . ولكن كل هذا لم يؤثر فى الخراسانيين ، فسرعان ما انحازوا الى جانب واليهم المأمون وانتخبوه خليفة ، وقضوا على أخيه الامين ، بعد موت الرشيد . وأثبتت خراسان أنها ، ذلك القطر الذى يقذف برجاله فى ميدان القتال . فكانت مسيرتها الثانية الى بغداد بزخم شديد ، عندما قدم المأمون عائدا الى بغداد ، اثر قتل الامين بقيادة طاهر بن الحسين الخراسانى .

ويجب أن نشير هنا الى أن ما حظيت به هذه الفرقة الخراسانية من التقدير ، وما صاحب هذه الاندفاع الخراسانية الثانية من الانتصار ، على الامين واجلاس المأمون على عرش الخلافة ، فى بغداد ، كل هذا جلب لهذه الفرقة انسا ليسوا خراسانيين ، واصبحت صفوفها بحاجة الى تنظيم أكثر من ذى قبل ، فعهد المأمون الى كاتب الجند ، حميد بن عبد الحميد ، الذى

وكل أحد مساعديه ، محمود بن عبد الكريم ، فاتبع هذ الشدة والقسوة والحنى الضرر بها ، وانقص رواتب الجنود ، مما أغضب قسما منهم ، وامتنع عن أخذ راتبه ، وجعل قسما يفضل العودة الى خراسان ، مع طاهر ابن الحسين ، الامر الذى تنبه له المأمون ، فزال الظلم عن انخراسانيين ، وعادوا كما كانوا من قبل . (٥٨)

ولكن مهما يكن من أمر فان قيام فرق أخرى قوية الى جانب الفرقة الخراسانية ، كفرقة الاتراك منذ عهد المعتصم ، وانفصال خراسان ، وقيام كيانات سياسية متعددة فيها ، فيها بعد ، أضعف من نفوذ الفرقة الخراسانية في الجيش العباسي ، فلم يعد هناك فائض خراساني يرفد هذه الفرقة ، بل استوعبت جيوش خراسان كل الراغبين في الجندية من اهل البلاد ، الامر الذى اضحلل هذه الفرقة ، وقلة اهبيتها (٥٩) .

رسائل الخميس :

تناولت رسالة الاصحاح لابن المقفع عدة أمور ، بداها بعد حمد الله بذكر الجند من اهل خراسان ، وأوصى بهم بعد أن امتدحهم ، على أساس انهم اعز جند الخلافة ، بل اعز الصحبة للعباسيين ، فهم اهل قوة وطاعة ، ان لا يستعملون في الخراج ، لان استعمالهم يفسدهم ، ويذهب بطاعتهم ، ويقتل في نفوسهم حب القتال والطاعة . كما أوصت الرسالة المنصور العباسي باختيار القادة منهم بدقة ، وأن يتعهدهم ويؤدبهم ، ويثقفهم في الكتاب والسنة ، وان يدفع رواتبهم بانتظام ، كل مدة ٣ شهور ، أو أى مدة غيرها ، على شرط أن تكون محددة . وان يكون على علم تام باحوالهم في خراسان ، والاطراف . وأكد له ضرورة الاستهانة بما ينفقه في هذا السبيل ، لانه سيعود عثيه باضعاف ما ينفق ، طاعة وتقان في الحفاظ على الدولة . (٦٠)

ويلاحظ أن العباسيين قد حرصوا على ارضاء الخراسانيين ، فجرت عادة الخلفاء أن يوجهوا اليهم رسائل جامعة ، يوجهها كل خليفة ، وتتعلق بهم ، وبوضعهم ويتمجد آل البيت ، والدعوة الى التمسك بطاعتهم ، لما فيه م — المجنة

رضى الله والرسول ، ثم تعالى وتمجد من شأن العباسيين ، وبالأخص الخليفة الحاضر ، دون غيره من بنى العباس . وهذه الرسائل عرفت برسائل الخميس . ولعل هذا الاسم أطلق على هذه الرسائل تيمنا باعلان الثورة ، لانه يوم الخميس ٢٥ رمضان عام ١٢٩ هـ عقد اللواء ، انذى أرسله ابراهيم الامام الى خراسان ، ويسمى الظل على رمح ، وعقدوا الراية التى تدعى السحاب على رمح أيضا ، ولبس أبو مسلم السواد ، وتلا أبو مسلم بين يدي اللواء « اذن للذين يقاتلون بأنهم ظنوا وان الله على نصرهم لقدير » . « وذلك فى مدينة سفيزج ، مدينة سليمان بن كثير الخزاعى . (٦١) أو لعلها نسبة الى الامام العباسى الخامس المنصور ، لان اول ما عرف من هذه الرسائل يعود لزمانه . (٦٢) أو لعلها نسبة الى الخميس أى الجيش اللجب على اعتبار ان جيش خراسان له الاهمية الكبرى فى اقامة الدولة . أو ان هناك شيئا آخر غير هذا ، لم تكشف عنه المصادر ، التى رجعنا اليها ، لان لفظة الخميس كانت تقال فى بعض المصادر « الخميس » وفى بعضها تقال « الجيش » .

ولقد استفاد خلفاء العصر العباسى الاول من علاقتهم المتوازنة مع خراسان ، كما استفاد الخراسانيون من هذه العلاقة أيضا ، فكان الفائدة متبادلة ، فالحلفاء يقدمون خدماتهم لاهل خراسان ، والخراسانيون يقدمون جهودهم وطاعتهم فى الحفاظ على الدولة . ولذا ظل الخلفاء يمسكون بأيديهم خيوط الدعوة ، ويقيمون صلتهم بكل التنظيمات العقيدية ، ولا يريدون قطع الصلة بالنجماهير شرقا وغربا . (٦٣) واذا ما اختلت العلاقة ما بين الخلافة ومنظمات الدعوة ، أو شعر الخليفة بانها اختلت ، سرعان ما يسرع الى اعادتها . وتصور لنا رسائل الخميس طرفا من ذلك . ولا شك فى ان الخلافة العباسية ، اعتمدت على نظرية الامامة ، والامامة بلا شك هى محور العقيدة العباسية ، والدعوة العباسية . (٦٤) وقد جعل هذا أنصار الدعوة دائما ، بوجهون رسائلهم الى الخلافة ، يمدحون الخليفة ، بل ويعتبرون طاعته ومدحه واجبا ، عليهم تأديته . وهذا النوع من الرسائل عرف برسائل التقريظ . ومن هذا القبيل رسالة يحيى بن زياد الحارثى للرشيد ، اعتبر فيها ان الوفاء للرشيد ، بصفته امام ، من الامور ، التى أوجبها الله ، وفرضها . وأن

انطاعة من هنا فرض للامام ، وهذا ما أعطى خلفاء العصر العباسي قوتهم . (١٦٥)

من يكتب هذه الرسائل ؟

ومادامت الرسائل تهدف ؛ بالدرجة الاولى ، الى اثبات الحق العباسي في الخلافة ، ومدح الخليفة الحاضر ، واطراء الصفات الحسنة ، والاخلاق الحميدة ، التي يتحلى بها وبالتالي تبرز أحقيته بالخلافة دون غيره من بنى العباس ، وتحصر في نفس الوقت على استمرار خراسان بالطاعة

الخلافة ، بشكل رئيسي ، نظرا لما قدمته أثناء الثورة العباسية وبعد اقامة الدولة ، لكل هذا حرص الخلفاء على ان يكتب هذه الرسائل ابلغ كاتب في الدولة بن الكذب المتمرسين بأساليب الكتابة ، والقادرين على اقناع الجماهير . بحيث يختارون الالفاظ التي تثير السامع ، وتدفع به الى التأييد لما يسمع .

ولا شك في ان اظهار الحق ، بل والدعوة الى الاستمرار في اظهاره وتأييده ، يتطلب ان يستمر هذا النوع من الرسائل ، لذا حرص كل خليفة على كتابة رسالة خميس ، يوضح فيها أحقية العباس ونسبه في الخلافة العباسية ، بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واثبات هذا الحق بشئى الطرق والوسائل . وحرص في نفس الوقت كل خليفة من خلفاء العصر العباسي الاول ، على أن يثبت حقه في الخلافة دون غيره ، من بنى العباس ، وبالتالي على الجميع طاعته باعتباره خليفة اماما . ولذا لا بد أن تعدد رسالة الخميس الخاصة به ، مناقبه ، وصفاته ، وأخلاقه ، ومآثره ، وتقواه ، وصلاحه . فكان الرسالة تعرض أسباب الطاعة على أهل خراسان ، وتؤكد لهم ضرورتها ، بل فرضها دون اكراه .

ولعل هذه الرسائل ، لانها توجه الى أهل خراسان ، قد أعطتهم فرصة اظهار أهميتهم ، بل والافتخار على غيرهم ، ودفعتهم في نفس الوقت الى

تكريس خدماتهم للدولة العباسية ، دون تردد . وبالاختصاص ، اعتبر الخراسانيون ان الدولة دولتهم ، وأنهم أصحابها ، مما أتاح للخلفاء استغلالهم في استتباب الامن وغرض النظام . وأصبحوا اداة بيد الخلفاء ، يهددون بها من تسول له نفسه العبث بالامن والنظام . ولا شك في أن هذه الرسائل ، خير ما يصور لنا كنه السياسة العباسية بشكل عام .

أشهر الكتاب :

ونقد حرص الخلفاء على اختيار صفوة الكتاب لكتابة رسائل الخميس . وقد حفظ لنا التراث أربعة من هؤلاء ، سطوروا رسائل الخميس وهم : عبارة ابن حمزة للمنصور . ويبدو أن رسالته ، هي الاولى ، حيث يعتبر عهد السفاح عهد بداية ترتيب وتنظيم شئون الدعوة ، والدولة . بل وأن خطبته الاولى بعد الخلافة ، والتي أكلها عمه داود بن علي ، تحمل شيئاً من صفات رسائل الخميس . فقد ذكر الطبري تلك الخطبة في الكوفة . (٦٦) وأهم المبادئ التي وردت فيها ، بعد حمد الله ، والثناء عليه ذكر قرابته من رسول الله صلى الله عليه وسلم وبيان حقه بالخلافة دون غيره ، وفند رأى السيثيين ، الذين يزعمون الحق لال علي بن ابي طالب ، رضى الله عنه ، وعدد فضل آل البيت ، وركز على آل بيت العباس وكيف أن الامويين اعتدوا على حقهم في الخلافة ، بل واغتصبوا الخلافة منهم لظلمهم . ثم ذكر أن الله انتقم منهم ، وشنت شملهم ، واعاد الحق الى نصابه . وعليهم ازالة الظلم ، واحقاق الحق بعد ذلك . وقد أكلها بعده عمه داود بن علي ، وأبان بدوره ان حق العباسيين في الخلافة ، قد اغتصب ، وظل حتى هيا الله ، سبحانه وتعالى ، الظروف المناسبة لاسترداده ، على يد أهل خراسان ، من شيعة بنى العباس . ثم أثنى على ابي العباس ، الخليفة الاول ، وأعلن ان هذا الامر سيبقى في البيت العباسي ، حتى يسلم الى عيسى بن مريم عليه السلام . وانهى الخطبة بحمد الله ، والثناء عليه . ويلاحظ من هنا أن الشطر الاخير قد طرح فكرة جديدة ، وهي ان الخلافة ، والامانة ، باقيتان في بنى العباس مدى الحيا ، فما على أهل خراسان ، وغيرهم الا الاستمرار بالطاعة ، والتأييد ، حتى ينالوا رضى الله . (٦٧)

وبعد عمارة كاتب الرسالة الاولى للمنصور ، حفظت لنا المصادر ، اسم احمد بن يوسف ككاتب لرسالة الخميس للمأمون العباسي . ثم ابراهيم ابن المهدي ، الذي ولي الخلافة ، بعد أن ولي المأمون عهده ، عليا الرضى ، العلوى فى الفترة (٢٠٢ — ٢٠٤ هـ) ، فكتب رسالة الخميس لنفسه . ثم ابراهيم بن العباس انصولى ، والذي كتب آخر رسالة : من رسائل الخميس ، للخليفة المتوكل . وبعدها أصبحت ظروف خراسان تؤذن باستقلالها التام عن جسم الخلافة ، ولم يعد هناك مجال لكتابة رسائل الخميس . ثم حرات عدة أمور على الخلافة ، حالت دون الاستمرار فى توجيه هذه الرسائل منها :

١ — شهد العصر العباسى الثانى مقتل المتوكل بيد الاتراك . وهذا يعنى سيطرة الاتراك على الحكم . ثم سيطر بعدهم الديالة ، الامر الذى أضعف صلة الخلفاء برجال الدعوة .

٢ — البنيان الهيكلى للدولة العباسية ودعوتها ، قد اعتراه الضعف الشديد ، بضعف الخلافة نفسها ، فتحوّلت الدولة الى دويلات مستقلة هنا ، وهناك . وأصبحت يد الخليفة مغولة الى عنقه ، لا يمكنه أن يحرك ساكنا ، وأصبح كالبيغاء ، يردد ما يمليه عليه المتحكمون فى مصر الخلافة ، من ترك ودياله .

وبعد فرسالة أحمد بن يوسف قد تكون أبلغها .. وقد احتفظت لنا المصادر بها كاملة فى خمس عشرة صفحة ، وقد مدحها ابن النديم . (٦٩) قائلا ، الكتب المجمع على جودتها : عهد اردشير ، كلية وديانة ، رسالة عمارة بن حمزة المناهنية اليتيمة لابن المقفع ، رسالة الخميس لاحمد بن يوسف « وهنا نجد لزاما علينا ، أن نتكلم عن هؤلاء الكتاب بشيء من التفصيل ، والقاء الضوء على بعض كتاباتهم المتوفرة لدينا .

اولا : عمارة بن حمزة بن ميمون من ولد أبى لبانة ، وقيل عكرمة

هو عمارة بن حمزة بن ميمون ، من ولد أبى لبانة ، وقيل من ولد عكرمة . كان مولى ، عبد الله بن العباس رضى الله عنهما ، ثم ولي السفاح

والمنصور . وكانت له جملة صفات تجمع بين الجود ، والكرم ، والفصاحة ،
وانتية ، والعجب . وكان أعور دميم الخلقة ، ولكن لبلاغته ، وفصاحته أثر
كبير في تقريب الخلفاء له ، من السفاح الى المهدي . فقدموه ، واعترفوا
بفضله ، ونال منزلة عالية لديهم . (٧٠)

وكان سريرا جوادا يخبز في بيته كل يوم الف رغيف . وكانت نخوته وتيهه
يوصفان ، حتى اذا انقطعت حبال سيفه لا يلتفت اليه . (٧١) وكان اذا
أخطأ لا يعود ، رغم معرفته بالخطأ . وكان يقول نقض وابرار في ساعة
واحدة . (٧٢)

وقد ولي الاعمال الكثيرة لكل من السفاح ، والمنصور ، والمهدي . فولاه
السفاح ضياع بنى أمية ، ثم البصرة ، وقارس ، والاهواز ، واليمامة ،
والبحرين ، والعرض بالشام . (٧٣) وأما المنصور فقلده الخراج لكور دجلة ،
والاهواز ، وكور فارس ، ومات المنصور ، وهو على ما يليه . ولما تولى
المهدي الخلافة ، قلده خراج البصرة ، وضم اليه الاحداث ، اكرماله .
ولكن اهل البصرة كرهوه لتيهه ، وعجبه ، فشكوه للمهدي واتهموه باموال
استثنى عليها . ولكن المهدي لثقته به ، ومعرفته بكرمه ، لم يلتفت الى
مقالتهم . (٧٤)

وكان عمارة على الهمة ، جوادا ؛ فمن هذا القبيل ، موقفه من
شكوى رجل اتهمه في ضيعة ، وكان قد رتب له التهمة الهادي مع ذلك الرجل
بقصد اذلاله ، وايقافه مع الرجل للمحاكمة ، فما كان من عبارة الا أن قال
هي له (أي للرجل) فان كانت له فهي له ، وان كانت لي فقد وهبتها له ،
ولم يجلس مع ذلك الرجل مطلقا . (٧٥)

وكان لا يرد من يقصده ، الا بعد قضاء حاجته . وله في هذا السبيل
قصص كثيرة بين صفحات كتب الادب والتاريخ . ولعل قسسته مع يحيى
ابن خالد البرمكي ، مشهورة ، فقد سدد دينه ، ولم يقبل ان يسترد المبلغ
قيما بعد . وكان المبلغ حوالي المليون درهم . (٧٦) ومن هنا يبدو لنا أنه على
جانبه ، كبير من الكرم والسخاء .

وإذا كان هذا جانباً من جوانب حياته يستحق الذكر وانتقاء ، فهناك جانب آخر خلد ذكره كأول كاتب لرسائل الخميس ، ألا وهو إتهامه الكتابة . فقد روت كتب الأدب والتاريخ أن عمارة كاتب يشهد له في ميدان الكتابة والتأليف فقد ترك عدة مصنفات تدل على عبو كعبه في الكتابة منها : رسالة الخميس ، أنتى كنتت تقرأ عادة لبنى العباس ، كتاب رسائله

المجموعة ، كتاب الرسالة الماهانية ، وهى معدودة من كتب الفصاحة والبلاغة ، بل من أجودها . (٧٧)

وكان عمارة يعد من أبلغ عشرة في العرب . وكان يعد الى جانب عبد الله بن المقفع ، وخالد بن يزيد ، وحجر بن محمد بن حجر ، وأنس بن أبى الشيخ ، وسالم بن عبد الله ، ومسعدة ، والهزير بن صريح ، وعبد الجبار ابن عدى ، وأحمد بن يوسف بن صبيح ، أحد مشهورى كتاب رسائل الخميس ، وسنتكم عنه فيما بعد . (٧٨)

ولكن على الرغم من عدم عثورنا على رسالة الخميس أعائدة لعمارة ابن حمزة ، فبما رجعنا اليه من مصادر ، الا أننا وجدنا أنه « الرسالة الماهانية » والتي جاءت صورتها حاوية معان كثيرة ، من معانى رسالة الخميس . وقد منحها ابن النديم واعتبرها من الكتب النجيدة ، بل من أجودها . (٧٩)

والرسالة الماهانية ، يتبادر الى الذهن أنها موجهة الى عيسى بن ماهان ، الذى كان أحد قادة انجيش . ولكن بعد التدقيق فى مضمون الرسالة ، وجدنا أنها موجهة الى شخص ، لم يذكر اسمه بشأن عيسى بن ماهان ، وخالد . (٨٠) ولعل ذلك الشخص الذى لم يذكر اسمه ، هو أحد عمال الخيفة . والرسالة فى سياقها موجهة على لسان الخليفة الى ذلك العامل بشأن عيسى بن ماهان ، وشخص آخر اسمه خالد . ووردت الرسالة فى اختيار الدر المنثور ، لابن طيفور . وفى الحقيقة فانها تدعو ذلك الشخص الى مشاوره عيسى بن ماهان فى كل ما يأخذ من الامر أو يدع « غير أنه قد أنكر وأنعم أن تجعل انى ابن ماهان ، وان كان محلاً بارزاً ، بامر دون مؤامره (مشاورته) ، ويكره لك العجلة فانها موكل بها الندم . » (٨١)

ثانيا : احمد بن يوسف بن القاسم بن صبيح .

ويكنى بابى جعفر ، وعرف بالكتاب الكوفي . ادعى أخوه القاسم أنه من بنى عجل ، في حين لم يقل هو بذلك . وقد ذكر المرزبانى أنه مولى لبنى عجل ومنازلهم بسواد الكوفة . (٨٢)

وكان والده يوسف يكنى بابى القاسم ، وكتب لعبد الله بن على ، عم السفاح ، والمنصور . وكان يعد من الشعراء ، واشتهر هو ، وأولاده بالإدب . (٨٣) ولما مات وزير المأمون ، أحمد بن أبى خالد الاحول ، استشار المأمون الحسن بن سهل فيمن يصلح للكتابة ، ف أشار عليه بإحمد بن يوسف ، وأبى عباد ، ثابت بن يحيى الرازى . فكان أحمد على ديوان العرض يقوم بعرض الرسائل على المأمون ، ويوقع عليها . وأصبح في دولة المأمون ، أحد ثلاثة يدور حكم المأمون عليهم ، هو ، وعمر بن مسعدة ، رئيس ديوان الرسائل ، وتختام ، والتوقيع ، والازمة ، وأبو عباد ، ثابت بن يحيى الرازى ، الذى ينوب عن أحمد بن يوسف . (٨٤) وكانت علاقته بالجميع حسنة ، وأحبه الناس . وعلاقته مع طاهر بن الحسين من أقوى ما يمكن ، حتى أنه لما انصرف الى خراسان واليا عليها عام ٢٠٥ هـ ، أوصى ابنه محمد ، الذى بقى في بغداد ، بأن يكثر من الاجتماع بإحمد بن يوسف بن القاسم ، ابن صبيح الكتاب . (٨٥) وكان محمد بن طاهر بن الحسين يكنى بابى الحسن .

ونظرا لمنزله في الكتابة ، عهد اليه طاهر بن الحسين ، لما قتل محمد ابن الرشيد عام ١٩٨ هـ ، أن يكتب بذلك يخبر المأمون في خراسان ، بأن الامر قد تم له . فكتب رسالة مختصرة معبرة ، تناقلتها كتب الادب والتاريخ . (٨٦) وكتب كتابا عن طاهر بن الحسين ليقرأ على الناس بعد ذلك ، استحسنة المأمون ، والفضل بن سهل دون غيره من الكتب ، فاجازه الفضل بن سهل على ما صنع أموالا وهدايا كثيرة . (٨٧)

ورغم أن المأمون كان يحبه ويجله الا أنه كانت له سقطات كثيرة كانت تفضب المأمون عليه . حتى أنه في أحد المرات التى أغضب بها المأمون ، وضع المأمون عنبرا في مجمره ، وبخر بها أحمد بن يوسف بعد أن

أدخل رأسه في زيقه ، حتى ينفذ بخسورها . والزيقه ما احاط بالعنق من القميص . وقيل أنه تأثر ببخار العنبر واعتل ومات بسببها ، وذلك لأنه اتهم المأمون بالبخل يوما ، وكان ذلك في عام ٢١٣ هـ ، وقيل ٢١٤ هـ . (٨٨) وقد أورد الحموي له مقطوعات شعرية كثيرة ، فيما كتبه عنه من أخبار . (٨٩) أن كاتبها أحمد بن يوسف صراحة (١٠٤) . وكان أبو جعفر أحمد بن يوسف قد تقلد ديوان خراسان ، وصدقات البصرة ، وسمح له المأمون بنصف صدقات البصرة لمدة سبع سنين يتصرف بها كيفما يشاء . وكان قبل ذلك قد أعطاه المأمون الأهواز ثم صرفه عنها بالبصرة . وكان يفضل على عمر بن مسعدة ، رئيس ديوان الرسائل ، ويعهد إليه بالكتابة في عظام الأمور ، كما ذكرنا . فكتب مثلا كتاب «الخميسين» ورسالة الخميس ، وله كتب بليغة جدا (٩٠) . وسمع المأمون كثيرا يبدى إعجابه بأحمد بن يوسف ، ويقول : « يا عجباً لأحمد بن يوسف كيف استطاع أن يكتم نفسه » . (٩١)

رسالة أحمد بن يوسف في الخميس :

هي الرسالة الوحيدة التي احتفظت بها المصادر المتوافرة كاملة ، من بين رسائل الخميس . . وتقع في حوالي خمس عشرة صفحة ، وقد نقلها أحمد زكي صفوت في مؤلفه « جهرة رسائل العرب » واستوعبت الصفحات (٣٧٧ — ٣٩٧) . (٩٢) وقد مدح هذه الرسالة ابن النديم في الفهرست ، وعدها من أجود الرسائل فصاحة وبلاغة . (٩٣)

وقد استهلها أحمد بن يوسف بتحميد طويل ضمنه آيات كثيرة ، تدل على قدرة الله ، ووحداً نيته ، وكرهه للظلم ، وأنه أرسل رسوله هذاه للبشرية ، بثلاً يظلم بعضها بعضاً . وتذكر الآيات الواردة بقدره الله ، الخالق ، المبدع الواحد . وساق الآيات الشاهدة على وجود الله ، ووحداً نيته ، وحدث الخلق وفناء العالم . ومادام هذا العالم سيزول ، فعلى البشر اطاعة خالقهم وتبذ الظلم العظيم والعدوان . ومن ثم أشارت الرسالة الى الرسول العظيم ، خاتم الانبياء ، ورسالته خاتمة لرسالات .

وينعد ذلك بدأت الرسالة في اثبات حق قرابة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وأفضليتهم في الحكم ، بل أن من الواجب تأييدهم . وأن

تأييدهم عزيمة من الله ، عز وجل ، دون طلب رسول الله صلى الله عليه وسلم . وان الله طهرهم وازهد الرجس عنهم ، واوجب لهم حق الوراثة . ومادام أهل البيت (العباسيون) ، نسبهم للرسول مرفوع ، واخلاقهم غاضلة ، فعلى الكافة الأرضى بحكمهم ، يل طاعتهم فرض واجب ، « لم تعد طلبتهم وعقد الخلافة لهم أن تكون من مقترضاته على كافة الامة أو على بعض دون بعض » . (٩٤)

ولا مناص للناس الا الاخلاص للحكام العباسيين ، وأن الله افترض مودة العباسيين على خلقه ، ونصبهم حكما ، ووصل نسبهم برسول الله صلى الله عليه وسلم وانهم توارثوا الخلافة واحدا عن الآخر ، حتى وصل الامر الى الخليفة الحاضر « المأمون » . (٩٥)

ثم تذكر الرسالة أن الحال (المأمون) في خراسان بين أنصاره ، ودار دعوته ، ظل حتى وصل الامر اليه ، وعرف أنصاره حقه ، واحقيقته من نازعه الحكم ، ويقصد به أخاه الأمين ، رغم تريثه ، وعدم خروجه للمطالبة بحق . وقد خاف الانتصار أن تزيغ ايمانهم من كثرة التريث « حتى ضاق عليه في دينه ترك القيام بها أنهضه الله به من ثقلها ، وقلده من حبها » . ثم أن الأمين خانته ، وطلبه بالشر . ولكن الله أيدهم ونصرهم ، عندما أيدوا حق المأمون في الخلافة .

وبعد ذلك تناول الرسالة خراسان واهلها بالتمجيد ، والمدح ، وتعلن أن الله ، قد اختص أهل خراسان ، بثلاث خصال دون غيرهم من الناس وهي :-

١ - أن أسلافهم الخراسانيين ، هم الذين نصروا آل البيت وخاتم ميراثه من أجداد المأمون .

٢ - ما اختص الله به أهل خراسان ، من مناصرة دعوى الحق ، بخلافة المأمون .

٣ - تمتع الخراسانيين بضائر حية واعية ، تعرف الحق وتؤيده ، وتخلص النصيح لاهله ، وهو المأمون دون غيره .

كما اختصهم بثلاث أخرى مع غيرهم من الناس :- —

١ — ما أكدّه الله لأمير المؤمنين في أعناق المسلمين من العهد ، الذي أخذ
أمره (عهده) والهمهم الوفاء به والتمسك بوثائق عصمته ، إمام الأمين ،
الذي خلق أخاه من ولاية العهد ، واعتبرت الرسالة هذا العمل ردة ، وعلى
الخراسانيين الطاعة كغيرهم .

٢ — ثم ان الله قد أفاد الخراسانيين ان الدهر له مصائبه ، وحوادثه
المتغيرة ، وها هي قد ذهبت بالأمين ، وعليهم التماس العبر ، فمن يفسر
ويبدل بما ليس له ، سيذهب ويصبح عبرة . وهكذا ذهب الأمين ، لانه بدل
وغير ، وأصبح عبرة للمعتبرين . فعلى أهل خراسان ان تأييد صاحب
الحق ، الخليفة المأمون ، كغيرهم .

٣ — ثم تخبر الرسالة أن هناك اناسا كثيرين ممن لم تكن لهم نصرة في
الدعوة الاولى ، التي أطاحت بملك بنى أمية من الشرق والغرب ، قد اجتمعوا
على الدعوة للخليفة المأمون : من أهل الحرمين ، والمصريين ، ومدينة السلام ،
والشرق ، والمغرب ، ممن هم متمسكون بضمهم ، والموفون بنذورهم لنصرة
الحق المشروع للخليفة المأمون . وهؤلاء هم اخوان للخراسانيين مع ان الله
قد قدمهم عليهم ، لان لهم سبق النصرة بالحق ، وعليهم النصرة الآن .

ثم تواصل الرسالة القول بان من دواعي الشكر على النعمة ، تذكر
الحال قبلها ، فكان الرسالة تقول للخراسانيين : انظروا الى حالكم من قبل ،
وكيف أصبحت في ظل آل البيت . لذا عليكم ان تستمروا في تأييد حق آل
البيت ، وحق الامام الحاضر ، لتستمر حالكم الجديدة ، كما استمر اسلافكم
في نصرة دعوة الحق الاولى . ثم ان الله ارتاح برحمته لاهل البيت « فانالهم
رغائب الأقسام ، وستى الخطوات ، ورفع درجاتهم » ودرجة أحفادهم ، بعد
أن كانوا أذلة مستضعفين من قبل الامويين . وان عودة الخلافة والامامة
اليهم ، هو حق لهم عاد بعد مدة اغتصاب . (٩٦)

وترفع الرسالة من شأن الخراسانيين وتدعوهم بشيعة أمير المؤمنين ،

وتدعوهم الى تذكر ما أنعم الله به عليهم ، من النصر على الخارجين عن الملة ،
وتقصدهم بهم الامويين ، وان الله مكنهم من رقابهم ، وأباح لهم ديارهم ،
وأصبحوا حماة الدين والحق ، وانصار الائمة من خلفاء بنى العباس . بل
وأمل كل المسلمين في الدفاع عن الحق والدين . ثم تذكر الرسالة الخراسانيين
بان لا ينسوا ان الله قد أباد بهم قرون النفاق ، وصناديد الضلالة . ولذا فان
موقفهم هذا ، قد أطمع بهم الحساد والمبغضين للنيل منهم في السر والعلن .
وهذا الصنف من الحساد والمبغضين يشتد خطره ، لانه مستأن في حماهم ،
ويطعنهم في الخفاء ، لذا فعليهم اتخاذ الحيطة والحذر اتجاهه . .

وتحذر الرسالة الخراسانيين من الاستكانة واللجوء الى الدعة ، بل
عليهم ان يبقوا مستيقظين لما يحاك ضدهم ، والا فالويل والدمار لهم . وعليهم
ان لا يركنوا الى الشيطان ويجعلوه يؤثر في ايمانهم بها هم فيه من نصره الامام .
وعليهم تذكر ما حصل للقرون السابقة عندما مال أهلها الى اندعة ، وتركوا
الحذر ، والحيطة واليقظة تجاه الاعداء . ثم عليهم بمجاهدة انفس بداية لكل
امر عظيم ، واذا آمنوا من الجهل والمعاندة ، فاتهم لا شك واصلون الى
هدمهم .

وتوصي الرسالة الخراسانيين أن أول ما يجب أن يتعهدوا به انفسهم
تناصف الحق بينهم ، وذلك بتقديم أهل الفضل والعمل المحمود أثره وتقدير
أمرهم . فكان الرسالة تود أن تقول لهم : انه من الواجب عليهم تقديم من
تصدى منهم لقتال الامين ودافع عن حق المأمون في الخلافة لان لهم الافضلية
على غيرهم ، لذا فان ثواب الرؤساء من أصحاب المشيعة والمكتفة والنصرة
واجب على الجميع (٩٧) . ثم تخبر الرسالة أن أمير المؤمنين سيرعى زمام
الاولى من أجداد الخراسانيين وذلك برعايته طاعة الحاضرين وهذا حق
واجب لهم فعلى الخراسانيين الحاضرين الاطمئنان .

وتواصل الرسالة القول :

« وأمر المؤمنين يرى توريث الحكمة والذمام سنه عليه في أخلاقه التي
يرعاها ويحافظ عليها ، كما أنه يرى وراثة التركة فريضة واجبة ، فيخلف
انسلف الصالح عنده في المزية والفضل من يتلون به أهل الغناء (الكفاية)
بأنفسهم ، ثم يتلوهم من اقتدى بهم وأهتدى بهديهم ، والسابق المتقدم من

اعتد يبلاء نفسه الى بلاء سلفه ، ثم يتبعه بعد المبلى بنفسه ، ثم يتلوها المتوسل بأبائه ، ثم الصاعد به سعيه ، وليملك الى الازدياد فيها بالزيادة من نفسه ، فان من الفتوق العظيمة على أهل الدول ما ينزع انشيطان بينهم ، ويكثر عندهم ما يكون منه ، فيوافق من انحيف للانفس ما يجد به مساغا الى ما يروم من ايتاع الشحفاء بينهم ، وتثبت الاذن في صدورهم ، بعد التآزر والتناصر ، ومنى يجمع المرء لمزية من فوقه واعتباط من دونه ، كفى بذلك بذلك ما ترك . » وتستمر الرسالة في بيان هذه الاخلاق والحكم ، فكأنها تريد من الخراسانيين تبنيها ، حتى تستقيم الامور ولا تحل البغضاء ، محل اللفة والمحبة ، لتدوم النصر بالتآزر . (٩٨)

ثم تزيد الرسالة : ان على الخراسانيين اعتبار ما ناله اسلافهم من الشكر والنعمة ، هو شكر ينسحب عليهم انفسهم ايضا .

ثم تخبرهم أن أمير المؤمنين ساهر على تنقيفهم ، وتقويمهم على صالح الادب ومحمود السيرة ، دون سواهم من شعوب الخلافة . ومادام أمير المؤمنين يلزم نفسه باستصلاح الرعية ، لما يلزمه من فضل العناية بالاخص ، والاولى فالاولى فان في تركهم ، والتخلي عنهم ، وعدم تقديمهم ، جور وظلم وضرر . (٩٩)

ومن الضرر : —

١ — ان الخراسانيين أولى الناس بحسن الطاعة ، وسرعة الاجابة ، لالطف محلهم ، وقرب مكانهم عند أمير المؤمنين ، وتركهم فيه جور ، وظلم ، وضرر كبير .

٢ — ان الخراسانيين يأنس بهم كثير ويقتدى بهم التابعون ، حتى قصروا واخلو ، اقتفى أثرهم من يقتدى ويأتم بهم وما دام الخراسانيون قد نصبوا أعلاما لغيرهم فان من يقتدى بهم ويتبع أثرهم ، لا يستطيعون ان يزروا به لانهم قدوة له . كما لا يسعهم ان يأخذوا فوق يده ، وعندها فان هؤلاء سيكلفوهم ان يرضوا عنهم كما كنفوهم ان يرضوا عنهم . وتصبح هذه عادة في طبقات الناس .

عننى اختلافهم الى ان يستقيض الفساد ، وعندها لا تنفع قوة ، ولا حزم ، ولا شدة . بل يسود العجز ، وتضيع الامور . وعندها يجد الاعداء الفرصة المواتية الى الطعن والعجيب . ولا يزالون كذلك حتى يحملوهم ما لا يطيقوه ، وعندها يستولى عليهم الفشل . ولذا فان في ترك الخراسانيين دون تقديمهم على غيرهم ، فيه ضرر وفشل كبير : (١٠٠)

ولم تنس الرسالة ان تذكر الخراسانيين ان ما فعله امير المؤمنين نجاههم ، يجب ان يتخذوه ، بل يعذوه دافعا لهم على الومض في وجه من يطعن في الدولة وتعدد الرسالة ما فعله امير المؤمنين من شجون الرعاية بعدله ، والتوسعة عليها ، والكرم نحوها ، وشكر المحسن . والتغاضي عن الجرائم الاولى ، التي عن غير قصد ، ثم عدم محاسبة العاصي بل دعوته باستمرار ، حتى يثوب الى رشده ، ويتوب عن معصيته ، واقالة الحشرات ، وحقن الدماء .

وتؤكد الرسالة للخراسانيين على ان امير المؤمنين لم يعاقب بالقتل الخارجين عن الطاعة ، ولا هتك ستر من يظفره الله به ، ولا ظهر على عورة احد . ولذا فان الله حفظه بعنايته ، ونصره في حروبه شرقا وغربا ، كما يعلم جماعة الناس منهم ، وهذا ما اراد امير المؤمنين اسماعهم آياه : (١٠١)

ثم تشير الرسالة انى ان امير المؤمنين ، مع ما تقدم به الى الخراسانيين ، على ثقة من ان الله سبحانه ، وتعالى سيحفظ خلافته ، التي جعلها عزا لدينه ، وقواما لخلفه . « وانه ليس بها من ادبر عن حقها اختلال ، بل من خلع ريقتها واضاع حظه منها ، جلب الخلّة (الفاقة والحنجّة) والحاجة وخسران الدنيا والاخرة . وان من قصر عن اعظام حق الخلافة ما هو الا ضعيف الرؤيا ، عما سيعود عليه من المصائب .

ثم تشير الرسالة ان على المسلمين ان يستديموا سابغ النعمة التي انعمها الله عليهم بالخلافة العباسية بحمده . ثم تذكر الرسالة المسلمين ما كانوا فيه حينها ، وما آلت اليه حالهم في ظلها ، ثم عليهم ان يتدبروا ما الذي حل بهم من سلبها من ائصحابها ، ومن لم يشكر فانه سيندم ، في حين لا ينفع

الندم شيئا . ثم عليهم أن يثقوا من رعاية أمير المؤمنين لشئونهم ، وبما قدمه لهم من الآثار الحميدة ، وما قدم كل منهم ، سيكون موضع تقدير أمير المؤمنين ، فعليهم أن يطمئئوا فإن ما يتمنونه على أعمالهم سيقدم اليهم . علاوة على أن الله ، صاحب الفضل ، لن ينسى كلا منهم ، بما عمل . وجاهد ، عهدا منه في الآخرة . وهذا ما أحب أمير المؤمنين أن يقدمه للخراسانيين من العظات والتنبية ، ليكون لهم حافزا على الاستمرار في مناصرة الدعوة ، والتمسك بالحق ، وطرد وساوس الشيطان من بينهم .

ونتهى الرسالة الكلام الموجه للخراسانيين بأن الخليفة يدعو الله صادقا أن يجمعهم على رضاه ، وأن يديم طاعتهم له ، وأن يتمتعهم بالمتن الكثيرة ، ويلهمهم الشكر لاستدامتها ، ويكفيهم كبر الكافرين ، والباغين المارقين ، ويحفظ لهم أمير المؤمنين . « وبالله يستعين أمير المؤمنين على ما ينوئ من جزائكم بالحسنى وحملكم على الطريقة المثلى وبه يرضى ناصرا ووليا وكفى بالله ويا وكفى بالله نصيرا » .

أفكار الرسالة الرئيسية :

وبعد فيمكننا أن نلخص ما ورد في هذه الرسالة ، من أفكار رئيسية ، بما يلي : —

أولا : الدعوة الى توحيد الله ، واخلاص الطاعة له . وقد ضمن أحمد ابن يوسف كلامه في التحميد كثيرا من الآيات التي تدلل على وجود الله ، ووجوب طاعته . وتوحيده ، وتطرق الى مسألة الخلق وفناء العالم . وكل هذا بأسلوب يشبه أساليب الكلاميين . وقد أكثر في تحميده دلالات وجود الخالق ، ووجوب توحيده ، واخلاص الطاعة له ، بأسلوب منمق كثير السجع .

ثانيا : التأكيد على حق العباسيين في الخلافة ، لانهم قرابة رسول

الله صلى الله عليه وسلم ، ولذا فهم أحق من جميع آل بيته .

ثالثا : التأكيد على حق المأمون دون الأمين في الخلافة ، وما يجب على

الخراسانيين أن يفعلوه ، من تقديم الطاعة له والتضحية في سبيل خلافته باستمرار ، مع اخلاص النية ، وعدم الركون الى الدعة والغفلة .

رابعا : وعظ أحمد الخراسانيين باستفاضة ، وبين لهم ما ينبغي عليهم فعله ، من مجاهدة أعدائهم ، وأهوائهم ، ومن الشكر للمأمون الذي يسعى لاسعادهم ويحيطهم برعايته ، وعنايته ، لما يعود عليهم بالخير والمنفعة ، وانه مصمم على جزائهم بالحسنى لما قدموه ، واذا أرادوا أن يستمر ، فعليهم الاستمرار في الطاعة على الطريقة المثلى .

خامسا : التشديد على الاعتماد على الله في كل أجزاء الرسالة ، والتأكيد على أن العباسيين قد أخذوا حتمهم بتأييد من الله ، وبمساندة الخراسانيين الذين ساندوا الثورة العباسية الاولى ، ولا يزالون يساندون خلفاءها واحدا اثر الآخر ، الى ان وصل الامر للمأمون . ولعل المأمون قد اراد هنا أن يبين أن طاعته واجبة من الدين ، لذا فعلى الجميع تقديم فروض الطاعة والولاء ليرضى عنهم الله سبحانه .

ومن يتمعن في الرسالة ، يجدها قطعة أدبية رائعة ، استخدم فيها أحمد ابن يوسف الترميق فأكثر من السجع ، والترادف ، والازدواج ، مما يدل على أنه يتقن البلاغة ، ويتمتع بفكر غزير ، وباداء حسن .

وأحمد بن يوسف يعتبر في فن الرسائل السياسية متقدما على غيره ، من كتاب القرن الثاني الهجرى ، ممن برزوا ككتاب في الدواوين (١٠٢) . ولعل أحمد بن يوسف بأسلوبه هذا ، قد أسبغ على الرسالة ضروبا من الجمال الموسيقى لم يكن مأثوفا قبله في الرسائل السياسية ، ولذا احتفظ أحمد بن يوسف بأفضل في هذا الميدان (١٠٣) .

هذا وقد ذكر أحمد فريد الرفاعى : تحميدا لأحمد بن يوسف في صدر رسالة الخفيس منفصلا عن رسالة الخفيس التى أوردها للمأمون ، دون ذكر أن كاتبها أحمد بن يوسف صراحة .

ثالثا — ابراهيم بن المهدي :

ابو اسحق ، ابراهيم بن المهدي ، بن المنصور ، بن محمد ، بن علي ،
بن عبد الله ، بن عباس بن عبد المطيب الهاشمي . اشتهر بالغناء وابتدع
فيه ، وكذلك في الضرب على الملاءي ، وحسن المندمة . له جارية سوداء
اسمها شكنة ، فجاء ابراهيم اسود اللون عظيم الجثة . ومن اهم صفاته :
وفرة الفضل ، وغزارة الادب ، والنسخاء ، والفصاحة والشعر (١٠٥) .

بويغ في الخلافة ببغداد عام ٢٠٢ هـ ، وعزل في ١٧ ذي الحجة عام
٢٠٣ هـ ، بعد أن حكم سنة و ١١ شهرا و ١٢ يوما (١٠٦) . ونال عدة القاب
منها المبرك ، والثنين ، والمرضي (١٠٧) . وكان سبب خلع ابن أخيه ، المأمون ،
أن المأمون انتخب لولاية عهده في خراسان ، على بن موسى الرضا ، فخاف
العباسيون أن تقلت الامور من ايديهم فانتخبوا ابراهيم بن المهدي (١٠٨) .

ولما ولي الخلافة اثبت فصاحته وحسن بيانه وتدبيره ، ومعرفة الجدل
وجزالة الرأي ، والتصرف في الفقه ، واللغة وسائر الاداب الشرعية . وقد
بذ ابراهيم بن المهدي احمد بن يوسف الكاتب في حسن المحاضرة (١٠٩) .

وظل ابراهيم بن المهدي في الخلافة قرابة العامين ، ثم لما قدم المأمون
من خراسان الى بغداد ، اختفى ابراهيم بن المهدي ، وذلك ليلة الاربعاء ١٧
ذي الحجة عام ٢٠٣ هـ ودخل المأمون في صفر عام ٢٠٤ هـ . وبعد مدة ، القي
القبض عليه متخفيا ، وعفا عنه المأمون ، واطلق سراحه . وله قصص
طريفة مع المأمون والعباس ، ذكر طرفا منها ابن خنكان (١١٠) . وظل ابراهيم
يتمتع برعاية المعتصم بعد موت المأمون حتى توفي عام ٢٢٤ هـ (١١١) .

رسالته لخميس : ويبدو أن ابراهيم أراد بدوره أن يكتب له رسالة
خميس يوضح فيها حقه بالخلافة ، أمام المأمون ، لانه أي المأمون ، نقل
م ٧ — المجلة

الخلافة الى على بن موسى الرضى . وقد حفظت لنا بعض المصادر ، صدر هذه الرسالة فقط ، ولم نعثر على بقيتها (١١٢) . ولكن لا بأس من ايراد هذا المصدر لنحاول استشفاف ما حوت من أفكار .

« الحمد لله الذى اختار الاسلام ديناً لنفسه ، ورضى ان يعبده من فى سمواته من الملائكة المقربين ، ومن فى أرضه من النبيين والمرسلين ، ومن آمن بالنور الذى هداهم له من الثقلين ، واختار لرسالته فى سابق علمه ، والذكر الحكيم عنده ، محمداً صلى الله عليه وسلم ، وأنزل عليه كتابه ، وجعل طاعته وطاعة نبيه صلى الله عليه وسلم موصولة (بكذا) فقال « اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » .

ونلاحظ أن التوحيد بعد أن ذكر اسم الله ، تطرق الى مبدأ الوجدانية ، وأنه سبحانه وتعالى ارتضى أن يعبده من فى السموات والأرض من النبيين والمرسلين وقد اختار سيدنا محمد ليكون خاتم الانبياء ورسالته خاتمة الرسالات

ويؤكد توحيد الرسالة على وجوب الطاعة المطلقة لله وللرسول ومن ثم لأولى الأمر من المسلمين . ويقصد ابراهيم هنا بأولى الأمر ، نفسه . فكان التوحيد يتضمن الطاعة للخليفة الحاضر ، وهو لا يخرج عن غيره من التوحيد الذى ذكره أحمد بن يوسف ، إلا أن ما ذكره أحمد بن يوسف يمتاز بالاطالة والتنميق أكثر .

رابعاً — ابراهيم الصولى :

هو ابراهيم بن العباس ، بن محمد بن صول ، ويكنى بأبى أسحق الكاتب . وكان صول رجلاً تركياً ، وكان أخوه فيروز ملكى جرجان ، وتمجسا بعد التركية وتشبها بالفرس . ولما حضر يزيد بن المهلب الى جرجان أمنها ، فأسلم صول على يديه ، ولأزمه حتى قتل فى معركة يوم العقر (أحد أيام العرب قتل فيه يزيد بن المهلب) (١١٣) ، وقيل قتل صول معه ، وقيل بعده .

ثم كان ابنه محمد بن صول من رجال الدولة العباسية ودعاتها . وكان يكنى أبا عمارة ، وقتله عبد الله بن علي ، مع من قتلهم . وقيل ان ابراهيم ابن اخت الشاعر العربي العباسي بن الاحنف .

وأصبح ابراهيم واخوه عبد الله من وجوه الكتاب ، وقد اشتهر ابراهيم بالادب والشعر الحسن ، وحقق الكتابة ، والفصاحة ، والبلاغة ، والانشاء . وهو من صنائع الفضل بن سهل فقد اتصل هو واخوه به ، فرفع من شأنهما واستخدمهما في دواوين الدولة . وتنقل ابراهيم في الوظائف الكتابية والاعمال الدواوينية ، حتى توفي ، وهو وال لديوان الضياع والنفقات بسر من رأى ، للهتوكل العباسي ، في النصف من شعبان عام ٢٤٣ هـ (١١٤) .

وكان ابراهيم صديقا لمحمد بن عبد الملك الزييات قبل وزارته ، ولما ولي الوزارة ، لم تستمر صداقتهما ، بل ساءت العلاقات بين الرجلين فهجاه ابراهيم فغضب ابن الزييات وأراد ان يوقع بابراهيم ، وكان على الاهواز فعزل واعتقل ، وناله الاذى بأمر من ابن الزييات . وحاول ابن الزييات اغراء السوانق بابراهيم ، الا أن السوانق لم يلتفت الى مقالته ابن الزييات في ابراهيم (١١٥) . وكان ابراهيم شاعرا ، مجيدا طرق ضروب الشعر المختلفة وأجاد . وقد جمع الحموي كثيرا من أشعاره ، بل وقيل عنه أشهر المحدثين وما روى شعر كاتب غيره (١١٦) . وله عدة رسائل كتبها للخلفاء في التعزية ، والتهنئة ، والامور السياسية ، كرسالة الخميس ، وديوان رسائل مشهور ، وكتاب الدولة ، وكتاب الطبيع ، والعطر (١١٧) .

وقد أصبح كلامه مثلا ، وشهد له بذلك أبو زيد البلخي ، ونكر « كان من ابلغ الناس في الكتابة حتى صار كلامه مثلا » .

وسئل ابراهيم عن سر بلاغته فاجاب : ما ائكلت في كتابتي قط ، الا على ما يجلبه خاطري ويجيش به صدري الا قولي : « وصار ما يحرزهم يبرزهم وما يعقلهم يعتقلهم » وقولي « فانزوله من معقل الى عقل وبدلوه أجالا من آمال » فاني ألمت بقولي أجالا من آمال بقول مسلم بن الوليد « صريع

الغواني) . وموقف على مهج في يوم ذي رهج : كأنه أجل يسمى الى أمل (١١٨)

رسالته الخميس : وقد كتب ابراهيم بن العباس آخر رسالة خميس للمتوكل العباسي . ولسوء الحظ لم تحتفظ بها المصادر المعاصرة الا بالتحديد . وكان بونفا لو عثرنا عليها ، لاطلعنا على اسلوبه الجميل البليغ ، ولاستطعنا تخيص ما بها من أفكار ، ولخبرنا أسلوبه في الرسائل السياسية بطريقة أفضل . واليك هذا التحميد :

« أما بعد ، فالحمد لله الذي جلت نعمته ، وتظاهرت منته ، وتتابعات أياديته ، وعم احسانه ، اله كل شيء وخائقه ، وبارئته ومصوره ، والكائن قبئله ، والباقي بعده ، كما قال في كتابه : « كل شيء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون » العالى في مشيئته ، والقاهر فوق عباده ، المتعالى عن شبه خلقه « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » . خلق العباد بقدرته وهداهم برحمته ، وأوضح لهم السبيل الى معرفته ، بما نصب لهم من دلائله ، وأراهم من عبره ، وصرفهم فيه من صنعه ، كما قال جل جلاله : « الذي احسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الانسان من طين . ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين . ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والابصار والاعفدة قليلا ما تشكرون » .

وذلك كله من خلقه اياهم بتمثيله ما مثل لهم من الدلائل التي نصبها لهم والاعلام التي جعلها اراء قلوبهم ، وأسماعهم وابصارهم ، ويسر لهم خواطرهم وفكرهم ، والهيئة التي هيأهم لها ، ليقع الامر والنهي عليهم ، فلا يكلفهم فوق طاقتهم ، ولا يجشهم ما يقصر عنه وسعهم ، نظرا منه تبارك وتعالى انيهم ، ورحمة بهم ، ليؤمنوا به ويعبدوه ، فيستحقوا به رحمته ورضوانه ، والخلود في النعيم المتيم ، والظل المديد ، والعيش الدائم ، كما قال تعالى ذكره : « الا من رحم ربك ولذلك خلقهم » وكان من نظره ورافته بهم أن يبعث فيهم انبياءه ورسله ، يدعون الى طاعته ، ويبينون لهم هداه ، ويوضحون لهم سبيله ، ويهدونهم الى رحمته ، ويعدونهم ثوابه ، وينذرونهم عقابه ويدسطنون لهم توبته ، ويحذرونهم سخطه ، ويبينون لهم سننه وشرائعه ، ويكشفون لهم مواعظه ، ويعلمونهم كتابه وحكمته ، كما قال تبارك وتعالى :

« ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حي عن بينة وان الله لسميع عليم » ، وكان من رافته بهم ، ونظره لهم ، أن بعثهم اليهم بالحنجج الظاهرة ، والاعلام البينة ، والشواهد الناطقة : انتى أظهر بها صدقهم . وأقام بها برهانهم ، وأوضح بها دليلهم ، وأثابهم عمل سواهم ، ليكون ادعى لهم الى تصديقهم ، والقبول عنهم . واوكد للحجة على من أبى ذلك منهم « (١١٩) .

وهو تحميد طويل نوعا ما ، بل وأطول من تحميد ابراهيم بن المهدي انسبق . ولو أمدتنا المصادر بهذه الرسالة كاملة لاطعننا على خصائص أسلوب ابن الصولي في كتابة الرسائل السياسية بشكل أوضح ، مما هو عليه الأسلوب في رسائله الأخرى .

والخلاصة ظل خلفاء العصر العباسي الأول يرعون للخراسانيين عهدهم ويحفظون ودهم ، لما قدموه من خدمات جنى عربا وموالي للثورة العباسية . وحرصوا على أن يوجهوا اليهم نوعا من الرسائل السياسية ، عرف برسائل الخميس . وفي هذه الرسائل يعرض العباسيون لقضية هامة ، وهي اثبات حقهم بالخلافة دون سواهم من آل البيت ثم يشرحون للخراسانيين ماذا عليهم ان يفعلوه تجاه آل البيت ، ويقدمون لهم النصائح والنوصايا ، ويدعونهم الى الطاعة والتزام النصر ، والتأييد للخلفاء الأئمة ، من بني العباس . ثم تهتم هذه الرسائل بالتأكيد على حق الخليفة الامام انقائم بالامر دون غيره .

وما دامت هذه الرسائل مستقرا على أهل خراسان ليتدبروا ما فيها من معان ، باعتبارهم الطرف القادر على النصر ، كمن يكتبها ابلغ وأفصح كاتب في الدولة ليسنطيع من خلال ما كتب كسب ود جماهير خراسان ، ويضمن بالتالي مساندتها وتأييدها . وهذا ما سار عليه خلفاء العصر العباسي الأول .

وازاء هذا الوضع تمتع الخراسانيون بميزات لم تحصل لغيرهم ، وظلت علاقتهم مع الخلفاء منسجمة ، وتنظمها روح الطاعة للامام ، رغم ما حصل في خراسان من ثورات . وظل الخراسانيون يشكلون فرقة ممتازة : من فرق الجيش العباسي ، طالما استغلها العباسيون لصالحهم ، كسلاح أشهره دائما في وجه الطغاة ، والخارجين على الامن والنظام .

الحواشي

- ١ — ابن الفقيه الهمداني : مختصر كتاب البلدان . مطبعة بريل . ليدن ، ١٣٠٢ هـ ص ٣١٥ .
- ابن قتيبة : عيون الاخبار ١ / ٢٠٤ .
- الطبري : الامم والملوك ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ، دار السويدان بيروت لبنان ١٩٧٠ / ٤٩
- المقدسي : احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم ليدن ١٩٠٦ ص ٢٩٣ — ٢٩٤ .
- ابن الطقطقي : الفخرى في الاداب السلطانية ، دار صادر بيروت — لبنان ١٣٨٦ / ١٩٦٦ م . ص ١٤٤ .
- الخصري : الدولة العباسية . المكتبة التجارية الكبرى . مصر ١٩٧٠ ص ١٤ .
- فان فلوتن : السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات . ترجمة حسن ابراهيم ، ومحمد زكي ابراهيم . ط / ٢ . النهضة المصرية . ١٩٦٥ ص ٩٤ — ٩٥ .
- احمد امين : ضحى الاسلام ج / ١ . النهضة المصرية . ١٩٧٧ ، ص ٨٠٧ .
- ٢ — البعقوبي : تاريخ اليعقوبي ، ٢ / ٢٩٧ — ٢٩٨ . وقد ذكر مدن خراسان التي تصلح للثورة ، مثل مرو ، ومرو الروذ ، وبيورد ونسا . وحذر

من نيسابور وكورها ، وابر شهر ، وطوس .
وهذه الكلمات لابى هاشم ، بن محمد بن
الحنفية ، عندما غرض أمر الدعوة الى محمد
بن على العباسى ، فى الحميمة ، كى يقوم
بالدعوة لال البيت ضد الامويين .

شاكى مصطفى : دولة بنى العباس ١٥ / ٩٨ — ٩٩ .

٣ — ابلاذرى : فتوح البلدان ، ص ٤٠٠ .

الطبرى : الامم والملوك . ٥ / ٢٣٨ ، ٢٨٦ .

ناجى حسن : القبائل العربية فى المشرق خلال العصر
الاموى . منشورات اتحاد المؤرخين العرب
ط / ١ ، ١٩٨٠ ، ص ١٧٧ .

فاروق عمر : طبعة الدعوة العباسية ، ص ١٣٦ ، ١٤٢ .

ثريا حافظ عرفة : الخراسانيون ، دورهم السياسى فى العصر
العباسى الاول دار تهامة ، ط / جدة ١٤٠٢
/ ١٩٨٢ م ص ٧٥ — ٧٧ .

٤ — الجاحظ : رسائل الجاحظ . تحقيق عبد السلام هارون .
دار صادر بيروت — لبنان ١ / ٦٣ .

شاكى مصطفى : دولة بنى العباس ١ / ٩٦ — ٩٧ .

٥ — محمد عبد الحى شعبان : الثورة العباسية . ترجمة عبد المجيد القيسى .
دار اندراسات الخليجية ص . ٦١ — ٦١ .

٦ — شاكى مصطفى : دولة بنى العباس ١ / ٩٨ — ٩٩ .

٧ — المرجع السابق نفسه .

- ٨ — اليعقوبى : تاريخه ١ / ٢٠٧ .
الطبرى : الامم والملوك ، ٧ / ٥٤ .
- ٩ — محمد عبد الحى شعبان : انثورة العباسية ص ١٦٥ .
فان فلوتن : السيادة العربية ص ٧ وما بعدها .
بارتولد : الحضارة الاسلامية ص ٦٥ .
شاكر مصطفى : دولة بنى العباس ١ / ١٠٢ .
- ١٠ — فان فلوتن : المرجع السابق . ص ٥١ .
- ١١ — البلاذرى : فتوح البلدان ص ٤١٧ .
الطبرى : الامم والملوك ٧ / ٥٢ — ٥٦ .
فان فلوتن : السيادة العربية ٥٢ — ٥٣ .
شاكر مصطفى : دولة بنى العباس ١ / ١٠٦ .
- ١٢ — المصادر والمراجع السابقة نفسها .
- ١٣ — الطبرى : مصدر سابق ٧ / ٥٦ .
شاكر مصطفى : المرجع السابق نفسه .
- ١٤ — الطبرى : نفس المصدر السابق . وقد سجل الطبرى
اسماء الثوار العرب كالتالى : ٣ من الازد ،
١ من تميم ، ١ من شيبان ، ١ ضبى ، ١ من
بنى العنبرى .
- ١٥ — ابن خياط : تاريخ ابن خياط ص ٢٤٦ — ٣٤٧ . ويقول
ثورة الحارث عام ١١٥ هـ .
- الطبرى : مصدر سابق ٧ / ٩٥ — ٩٧ ، ١٠٠ ، ٣٣١
— ٣٣٣ .

- ١٦ — الطبري : المصدر السابق ٧ / ١٧٣ ، ١٩٢ .
- ١٧ — شاکر مصطفى : مصدر سابق ١ / ١٠٣ ، ١٠٤ .
- ١٨ — ابن خياط : مصدر سابق ص ٣٤٦ — ٣٤٧ .
- الطبري : مصدر سابق ٧ / ٩٥ — ٩٧ ، ١٠٠ ، ٣٣١ — ٣٣٣ .
- ١٩ — الطبري : المصدر السابق ٧ / ٣٣١ .
- شاکر مصطفى : مرجع سابق ١ / ١٠٩ .
- ٢٠ — الطبري : المصدر السابق نفسه .
- ٢١ — المصدر السابق نفسه .
- ٢٢ — ابن خياط : مصدر سابق ص ٣٨٣ .
- ٢٣ — ابن خياط : المصدر السابق نفسه .، ويقول : لا يدري من قتله .
- الطبري : مصدر سابق ٧ / ٣٤٢ .
- ٢٤ — ابن خياط : المصدر السابق ص ٣٩٦ .
- ٢٥ — ابن خياط : المصدر السابق ص ٣٩٠ .
- ٢٦ — الطبري : مصدر سابق ٧ / ٤٩ وما بعدها ، ١٤٢ ، ٣٢٩ ، ٣٤٤ .
- ابن الاثير : ٥ / ٥٣ — ٥٤ ، ١٠٠ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١٢٤ ، ١٣٦ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩٦ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٥٤ — ٢٥٨ ، ٣٠٨ ، ٣٣٩ — ٣٤٠ ، ٣٤٧ — ٣٤٨ .
- ٢٧ — ابن خياط : تاريخه ص ٣٩٠ .
- الدينوري : الاخبار الطوال . ص ٣٣٥ .

- الجاحظ : رسائل الجاحظ ١ / ٢٢ من رسالة مناقب
الترك . ويشيد بعروبة النقباء .
- الطبري : مصدر سابق ٧ / ٣٧٩ — ٣٨٠ .
- ابن حبيب البغدادي : المحبر . اعتناء ايلزه ليختن شتاينر . المكتب
التجاري بيروت ص ٤٦٥ .
- ابن حزم : جمهرة انساب العرب وذكر بعض النقباء اثناء
كلامه عن نسب قحطبة بن شبيب الطائي .
ص ٢١٤ .
- ابن الاثير : الكامل ٥ / ٥٣ — ٥٤ وقد ذكر النقباء جميعهم
مجهول : العيون والحدائق ٣ / ١٨٦ .
- ٢٧ — احمد امين : ضحى الاسلام ص ٣٣ — ٣٤ .
- فان فلوطن : السيادة العربية ص ٩٥ — ٩٦ .
- حسن الباشا : دراسات في تاريخ الدولة العباسية مصر
١٩٧٥ م . ص ١٣ .
- فاروق عمر : العباسيون الاوائل ص ٢١ — ٢٢ بحوث في
التاريخ العباسي ص ٤٣٣ .
- ٢٨ — الطبري : مصدر سابق ٧ / ١١١ ، ٢٢٧ ، ٤٢٧ — ٤٢٣
٤٢٩ .
- ابن الاثير : الكامل ٥ / ١٩٨ ، ٢٧٥ ، ٤٢٢ — ٤٢٣ .
- الذهبي : انعبر في خبر من غير ١ / ١٤٨ ، ١٦٠ .
- ٢٩ — ابن الاثير : الكامل ٥ / ٥٣ — ٥٤ .
- ٣٠ — ابن اعثم الكوفي : كتاب الفتوح . ط / ١ . الدار السلفية .
دائرة المعارف العثمانية . حيدر اباد الهند .
ط / ١ . ١٣٩٥ / ١٩٧٥ م . ٨٠ / ١٦٧ —
١٦٨ .

- ابن الطقطي : الفخرى في الآداب السلطانية ص ١٤٣ .
- شساكر مصطفى : مرجع سابق ١ / ١٠٠ .
- ٣١ — ابن خياط : مصدر سابق ص ٣٩٠ . وقد اختلف في أصل
أبي مسلم ، وفي اسمه ، واسم بلده . ف قيل
من قرية ماوانه ، وقيل من جى الاصبهانية .
والثابت أنه ولد في خراسان ، بالقرب من
مرو ، حيث كان أبوه من رستاق فريدين من
قرية سنجد . وقيل انه من قرية ما خوان
(٣ فراسخ عن مرو) . وقيل من خطرنية ،
من اعمال الكوفة . وقيل اسمه ابراهيم ، وقيل
عثمان الخراساني ، وسماه ابراهيم الامام
عبد الرحمن ، وكناه أبي مسلم . وقيل في نسبه
انه من العرب وقيل من الاكراد ، وقيل غير
ذلك انه مولى عيسى ، ومعتل ابني ادريس
العجلي . وقد اشتراه منها بكير بن ماهان .
وقيل انه ادعى نسبا لال البيت . وللمزيد
انظر : الدينوري الاخبار الطوال ص ٣٢٢ —
٣٢٣ .
- ابن قتيبة : المعارف ص ٣٧٠ . يعقوبي مصدر سابق
٢ / ٣٢٧ .
- الطبري : الامم والملوك طبعة دار القاموس بيروت
٩ / ٨٦ — ٨٩ وغيرها ٧ / ١٩٨ — ١٩٩ ،
٣٤٤ .
- الازدي : تاريخ الموصل ٢ / ٥٠ — ٥٣ .
- الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد . دار الكتاب العربي . بيروت
١٠ / ٢٠٧ .

- ابن الاثير : الإكمال ٢٥٤ / ٥ - ٢٥٨ .
- ابن خلكان : وفيات الاعيان ٣ / ١٤٥ - ١٥٤ .
- الذهبي : سير أعلام النبلاء ٦ / ٤٨ وما بعدها . العيون والحدائق ٣ / ١٨٢ - ١٨٣ .
- ابن الطقطقى : الفخرى مطبعة عبيد وأولاده القاهرة - مصر ص ١١٠ .
- البستانى : دائرة المعارف ٥ / ١٢٢ . حسن ابراهيم : تاريخ الاسلام ٢ / ١٦ .
- ٣٢ — الدينورى : الاخبار الطوال ص ٣٥٩ .
- ثساكر مصطفى : مرجع سابق ١ / ١٥٠ - ١٥١ .
- ٣٣ — ابن قتيبة : الامامة والسياسة ٢ / ١١٤ والوصية عنده مضطربة .
- البلاذرى : فتوح البلدان ص ٣٩٤ ولم يذكر عبارة (قتل كل العرب في خراسان) .
- ابن خياط : مصدر سابق ص ٣٥٦ ولم يذكر الوصية بينما ذكره من أحداث الثورة .
- اليعقوبى : مصدر سابق ٢ / ٣١٦ لم يذكر شيئاً عن الوصية
- ابن أعمم الكوفى : مصدر سابق ٨ / ١٥٣ لم يذكر شيئاً عن الوصية .
- الطبرى : مصدر سابق ٧ / ٣٤٤ ، ٣٩١ - ٣٩٢ ، ٤٠١ .
- الازدى : تاريخ الموصل ٢ / ٦٥ لم يذكر عبارة (قتل كل العرب في خراسان) .
- المسعودى : مروج الذهب ، طبعة محمد محيى الدين عبد الحميد . كتاب التحرير ٢٠ / ١٨٨ - ١٩٩ ولم يذكر الوصية في ما ذكره من أحداث الثورة

٣ / ١٤٥ - ١٥٤ ولم يذكر الوصية أثناء كلامه عن أبي مسلم .

: انبدء والتاريخ ٦ / ٥٦ وما بعدها . لم يذكر شيئاً عن الوصية .

: ٣ / ١٨٤ ولم يذكر عبارة (قتل كل العرب في خراسان) .

: العباسيون الاوائل ص ٢٣ / ٢٤ .

: مرجع سابق ١ ص ١٣٠ - ١٣٢ .
وقد حل كلاهما الوصية بشكل علمي معقول .
واباننا وجه الحق فيما ورد بها .

المرجع السابق نفسه .

: طبعة الدعوة العباسية ص ٢٧٧ .

: الشعوبية واثرها الاجتماعي والسياسي .
بيروت ، ١٩٧٢ م . ص ٦٨ ، ٧٦ .
ومع ان زاهية قدورة ترى أن العنصر العربي كان قليلا بالنسبة للخراسانيين الاصلاء الا انها ترى في نفس الوقت ان الثورة العباسية في صميمها عربية ، ومؤسسها عربي ، عريق النسب وهدفها نقل الخلافة من فرع عربي الى فرع عربي آخر .

: تاريخه ص ٣٩٦ .

: الدولة العربية . ص ٤٦٦ .

: تاريخه ص ٣٨٣ ، ٣٩٠ .

: الامم والملوك . ٧ / ٣٤٢ .

: المعارف ص ٣٧٠ .

: المرجع السابق نفسه .

ابن خلكان

المقتضى

العيون والحدائق

فاروق عمر

شاكر مصطفى

٣٤ - شاكر مصطفى

فاروق عمر

زاهية قدورة

٣٥ - ابن خياط

فلهوزن

٣٦ - ابن خياط

الطبري

٣٧ - ابن قتيبة

فلهوزن

٣٨ — ابن خياط مصدر سابق ٣٤٦ ، ٣٤٧ . ويقول الثورة
عام ١١٥ هـ .

الطبري : مصدر سابق ٧ / ٩٥ — ٩٧ ، ١٠٠ ، ٣٣١ ،
٣٣٣ .

٣٩ — ابن أعثم الكوفي : مصدر سابق ٨ / ١٦١ — ١٦٨ . العيون
والحدائق : ٣ / ١٨٨ .

شاذكر مصطفى : مرجع سابق ١ / ١٠٠ .
فاروق عمر : بحوث في التاريخ العباسي ص ٨٠ .

٤٠ — المصادر والمراجع السابقة نفسها .

٤١ — ابن خياط : مصدر سابق ص ٣٩٦ وما بعدها .
ابن قتيبة : المعارف ٣٧٠ .

اندينوري : الاخبار الطوال ص ٣٦٤ .
الطبري : مصدر سابق ٧ / ٤٠٦ ، ٣٩١ .
ابن الاثير : الكامل ٥ / ٣٨٨ .

العيون والحدائق : ٣ / ١٩٢ — ١٩٣ .
الذهبي : سير اعلام النبلاء ٦ / ٥٥ ، ٥٦ .

أحمد امين : ضحى الاسلام ١ / ٣٤ .
ثريا عرفة : الخراسانيون ص ٧٠ / ٧١ .

٤٢ — شاذكر مصطفى : مرجع سابق ١ / ١١٣ .

٤٣ — ابن خياط : مصدر سابق ص ٣٩٩ وما بعدها .
ابن قتيبة : المعارف ص ٣٧٠ .

الذهبي : سير اعلام النبلاء ٦ / ٥٧ .

٤٤ — ابن خياط : تاريخه ص ٤٠٩ .

الذهبي : مرجع سابق نفسه .

- ٤٥ — ابن خياط : تاريخه ص ٤٠٣ / ٤٠٤ .
الذهبي : سير اعلام النبلاء ٦ / ٥٧ — ٥٨ .
- ٤٦ — انقسم المورخون المحدثون قسمين : قسما قال بنارسية الثورة العباسية ، وهم كثيرون منهم :
- فان فلسوتن : السيادة العربية ص ١٢٨ ، وأماكن أخرى .
فلهوزن : الدولة العربية ص ٤٦٤ .
الشيخ الخضرى : الدولة العباسية ص ١٤ ، ٣١ .
حسن ابراهيم : تاريخ الاسلام ٢ / ١٤ .
أحمد أمين : مرجع سابق ١ / ٢٤ — ٣٥ .
حسن محمود : العالم الاسلامى فى العصر العباسى ص ٢٢ .
أحمد شلبى : موسوعة التاريخ والحضارة ، النهضة المصرية ط ٦ مصر ١٩٧٨ م ٣٠ / ٣١ ، ١٣٧ .
وقسما قال بعروبة الثورة العباسية ، ومنهم :
محمد عبد الحى شعبان : الثورة العباسية ص ٣٤٧ .
- فاروق عمر : العباسيون الاوائل ص ٢١ / ٢٢ / ٢٥ .
بحوث فى التاريخ العباسى : ص ١٣ ، ٥١ .
- شاكر مصطفى : مرجع سابق ١ / ٩٦ وما بعدها .
- حسن الباشا : دراسات فى تاريخ الدولة العباسية ص ٣ — ١٦ .
انتونى نثج : العرب وانتصاراتهم ، وأمجاد الاسلام .
ترجمة راشد البراوى مكتبة الانجلو القاهرة ١٩٧٤ م ص ١٢٤ .
- ل . أ . سيدو : تاريخ العرب العام . تعريب عادل زعير .
عيسى البابى الحلبي ، وشركاه ، ١٣٨٩ / ١٩٦٩ م . ص ١٧٨ .
- ٤٧ — الطبرى : مصدر سابق ٧ / ٤٢٦ — ٤٢٧ .

- ٤٨ — ابن قتيبة : الامامة والسياسة ٢ / ١٣٦ .
- الدينوري : الاخبار الطوال ص ٣٨٢ — ٣٨٣ .
- الطبري : مصدر سابق ص ٤٧٩ وما بعدها ٤٩٢ — ٤٩٣ .
- المقدسي : البدء والتاريخ ٦ / ٨٠ وما بعدها .
- مجهول : العيون والحدائق ٣ / ٢٢٤ .
- الذهبي : سير اعلام النبلاء ٦ / ٦٢ — ٦٩ .
- ثريا حافظ : الخراسانيون ص ١١٠ .
- نصر بن شبيب فقال : التركي بسهامه ،
- ٤٩ — الدينوري : الاخبار الطوال ٣٧٨ — ٣٧٩ .
- الطبري : مصدر سابق ٧ / ٤٧٤ .
- المقدسي : البدء والتاريخ ٦ / ٧٦ وما بعدها .
- أحمد أمين : ضحى الاسلام ١ / ٣٥ .
- ٥٠ — اليعقوبي : تاريخ الامم والملوك ٢ / ٣٧٩ .
- الطبري : مصدر سابق ٨ / ١٦٠ ، ١٢٩ ، ٣٢ .
- ابن الاثير : مصدر سابق ٥ / ٥٩١ — ٥٩٢ .
- ٥١ — الدينوري : الاخبار الطوال ص ٣٨٣ . وقد ذكر ان المتصور
- خطط مدينة بغداد ، وجعل أهل كل بلد من
- خراسان في ناحية منفردة منها ، وأمر الناس
- بالبناء .
- ٥٢ — الطبري : مصدر سابق ٩ / ٣٢٣ — ٣٢٤ .
- حسن ابراهيم : مرجع سابق ٢ / ٣٩ .
- الخضري : الدولة العباسية ص ٢٧ ، ٢٨ .
- ٥٣ — شاکر مصطفى : مرجع سابق ١ / ٦١٧ .
- م ٨ — المجلة

- ٥٤ — المنسعودي
أحمد أمين
: مروج الذهب ٢ / ١٨٣ .
: ضحى الاسلام ١ / ٣٥ .
- ٥٥ — الجاحظ
: رسائل الجاحظ ١ / ٢٥ من رسالة الترك .
٣ / ١٧٤ ، ١٧٥ .
- ٥٦ — شاعر مصطفى
: مرجع سابق ١ / ٦١٨ — ٦٢١ .
- ٥٧ — حسن ابراهيم
: مرجع سابق ٢ / ٥٣ .
- ٥٨ — الجاحظ
: رسائل الجاحظ ٢ / ٢٠٦ — ٢٠٨ من رسالة
ذم الكتاب .
- ٥٩ — ابن طيفور
: بغداد ص ٧٨ . وقد ذكر محاوره جرت بين
المأمون والمعتصم ، وأحد قادة المأمون حول
أى فئات الجيش أشجع . فقال المأمون : ما
رأيت أشجع من عجم خراسان ، ولا أشد
شوكه ، ولا أثقل على عدو منهم . وقال
المعتصم : ما فى الدنيا أشجع ، ولا أثبت من
الترك . فانهم يغزون كل أمة ، ولا يغزون .
وقال القائد : ما فى الدنيا أشجع من مولدى
خراسان ، ولا أفكك منهم . ادخلوا الاتراك
فى السواجر ، وأبأؤهم هم الذين قادوا الدولة ،
وهم استقامت بهم الخلافة . واحتكموا الى
نصر بن شيبه فقال : التركى بسهامه ،
والعجمى بسيفه ، والابناء لا يكونون ، ولا
يملون ، ولا ينهزمون . يقاتلون بشدة فى الازر
بلا درع ولا جوشن ، ولا مجن . يقاتلون مرة
بالسيوف ومرة بالرماح ومرة بالسهم
فاستحسن رأيه .
- : مرجع سابق ١ / ٤٩٩ .
- شاعر مصطفى

٦٠ — أحمد زكي صفوت : جمهرة رسائل العرب مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، العصر العباسي الاول . ط / ١
مصر ١٣٥٦/١٩٣٧ م ٣٠ / ٢٨ ، ٣٢ — ٣٥

٦١ — العيون والحدائق : ٣ / ١٨٧ .

٦٢ — اذا اعتبرنا علي بن عبد الله بن عباس اماما ، فيكون المنصور الامام الخامس كالتالي : علي بن عبد الله بن العباس ، محمد بن علي ، ابراهيم بن محمد ، عبد الله بن محمد السفاح ، عبد الله بن محمد المنصور .

٦٣ — حسن محمود : العالم الاسلامي ص ٧٤ .

٦٤ — المرجع السابق ص ٦٦ .

٦٥ — أحمد زكي صفوت : جمهرة رسائل العرب ٣ / ٢٤٢ — ٢٥٢ .
حسن محمود : مرجع سابق ص ١٢٣ .

٦٦ — الطبري : مصدر سابق ٧ / ٤٢٦ — ٤٢٨ .

٦٧ — الخضرى : الدولة العباسية ص ٢٧ — ٢٨ .

ابن الجراح : الورقة ص ٢٠ — ٢٤ .

٦٨ — ابن اعثم الكوفي : مصدر سابق ٨ / ٣٢٢ — ٣٢٣ .

٦٩ — ابن النديم : الفهرست دار المعرفة بيروت ١٣٩٨ / ١٩٧٨ م
ص ١٨٣ .

٧٠ — المرجع السابق نفسه ص ١٧١ .

الزركلى : الاعلام ط / ٣ ، ٥ / ١٩٢ .

٧١ — الحموى : معجم الادباء . دار المستشرق . بيروت .
١٥ / ٢٤٥ .

٧٢ — الحموى : المصدر السابق نفسه .

٧٣ — الحموى : المصدر السابق نفسه ص ٢٤٢ — ٢٤٣ .

٧٤ — الحموى : المصدر السابق نفسه ص ٢٤٩ .

- ٧٥ — الحموى : المصدر السابق نفسه ص ٢٤٦ — ٢٤٨ .
- ٧٦ — الازدى : تاريخ الموصل ٢ / ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ .
- الحموى : المصدر السابق ص ٢٥٠ — ٢٥١ .
- ٧٧ — ابن النديم : مصدر سابق ص ١٧١ ، ١٨٣ .
- ٧٨ — الحموى : مصدر سابق ص ١٥ / ٢٤٢ .
- ٧٩ — ابن النديم : مصدر سابق ص ١٨٣ .
- ٨٠ — أحمد زكى صفوت : جمهرة رسائل العرب ٣ / ١٢٧ وما بعدها .
- ٨١ — أحمد زكى صفوت : المرجع السابق ص ١٢٩ .
- شوقي ضيف : تاريخ الادب العربى . العصر العباسى الاول ط ٧ / دار المعارف مصر ص ٤٦٩ .
- ٨٢ — المرزبانى : الموشح ص ٥٠٩ .
- ابن الطقطقى : مصدر سابق ص ٢٢٥ .
- القيروانى : زهر الآداب ط ١٢ / ٤٣٥ .
- ٨٣ — الحموى : معجم الادباء ٥ / ١٦٢ ، ١٧٤ ، ١٧٥ .
- ٨٤ — الحموى : المصدر السابق ص ١٦٣ — ١٦٤ .
- ٨٥ — الحموى : المصدر السابق ص ١٦٥ .
- ٨٦ — الحموى : المصدر السابق ص ١٦٧ .
- القيروانى : زهر الآداب ١ / ٤٣٥ — ٤٣٦ .
- ٨٧ — الحموى : المصدر السابق ص ١٦٧ .
- ابن الطقطقى : المصدر السابق ص ٢٢٥ .
- ٨٨ — الحموى : معجم الادباء ٥ / ١٦٢ ، ١٧٨ .
- شوقي ضيف : تاريخ الادب العربى ص ٥٤٢ .
- ٨٩ — الحموى : مصدر سابق ٥ / ١٦٤ — ١٨٣ .

- ٩٠ — ابن طيفور : بغداد ص ١٢٩ :
ابن الطقطقى : مصدر سابق . دار صادر بيروت ١٣٨٦ هـ .
ص ٢٢٦ .
- ٩١ — القيروانى : زهر الآداب ١ / ٢٣٦ .
- ٩٢ — أحمد زكى : جمهرة رسائل العرب ٣ / ٣٧٧ — ٣٩٧ .
- أحمد فريد الرفاعى : عصر المأمون . مجلد ٣ . ط / ٤ دار الكتب
المصرية . ١٣٤٦ / ١٩٢٨ م ص ٢٦ — ٣٩
- ٩٣ — ابن النديم : مصدر سابق ص ١٨٣ .
- ٩٤ — أحمد زكى صفوت : مرجع سابق ٣ / ٣٨٤ .
- ٩٥ — المرجع السابق نفسه ص ٣٨٥ .
- أحمد فريد الرفاعى : مرجع سابق ٣ / ٣٠ .
- ٩٦ — أحمد زكى : مرجع سابق ٣ / ٣٨٨ — ٣٨٩ .
- أحمد فريد الرفاعى : مرجع سابق ٣ / ٣٢ .
- ٩٧ — أحمد زكى : مرجع سابق ٣ / ٣٩١ — ٣٩٢ .
- أحمد فريد الرفاعى : مرجع سابق ٣ / ٢٤ .
- ٩٨ — المرجعان السابقان نفسيهما .
- ٩٩ — أحمد زكى : المرجع السابق ص ٣٩٤ .
- أحمد فريد الرفاعى : المرجع السابق ص ٣٥ .
- ١٠٠ — أحمد زكى : مرجع سابق ص ٣٩٤ — ٣٩٥ .
- أحمد فريد : مرجع سابق ص ٣٦ .
- ١٠١ — أحمد زكى : ٣ / ٣٩٦ — ٣٩٧ .
- أحمد فريد الرفاعى : مرجع سابق ٣ / ٣٩ .
- ١٠٢ — شوقي ضيف : تاريخ الادب العربى ، والعصر العباسى
الاول . ص ٥٤٦ .

- ١٠٣ — المرجع السابق ص ٥٥٢ .
- ١٠٤ — أحمد الرفاعي : عصر المؤمن ٣ / ١٥٥ — ١٥٦ .
- ١٠٥ — ابن الجراح : الورقة ص ٢٠ .
- ابن خلكان : وفيات الاعيان د / ١ دار صادر . ص ٣٩ .
- الاصفهاني : الاغانى ١٠ / ٣٥٥٩ .
- ١٠٦ — الطبري : مصدر سابق ٧ / ٥٧٣ .
- ابن الجراح : المصدر السابق نفسه .
- ابن اعثم الكوفي : الفتوح ٨ / ٣٢٣ — ٣٢٤ .
- ١٠٧ — ابن خلكان : مصدر سابق ١ / ٣٩ وما بعدها .
- ١٠٨ — أحمد زكى : جمهرة رسائل العرب ٣ / ٤١٠ .
- ١٠٩ — الاصفهاني : مصدر سابق ١٠ / ٣٥٨٣ ، ٣٥٨٤ .
- ١١٠ — ابن خلكان : مصدر سابق ١ / ٤٠ — ٤١ .
- ١١١ — ابن خلكان : المصدر السابق نفسه .
- ابن حجة الحموى : ثمرات الاوراق . مكتبة الخانجي . تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم . مصر ١٩٧١ م ٢٤٠ / ١ وقد ذكر شيئاً من أخباره مع المؤمن
- ١١٢ — أحمد زكى صفوت : مرجع سابق ٣ / ٤١٠ .
- أحمد فريد الرفاعي : مرجع سابق ٣ / ١٦٣ — ١٦٤ .
- ١١٣ — الاصفهاني : مصدر سابق ١٠ / ٣٥٠٧ .
- الحموى : معجم الالبناء ١ / ١٦٥ .
- ابن خلكان : مصدر سابق ١ / ٤٥ .
- ١١٤ — الاصفهاني : مصدر سابق ١٠ / ٣٥٠٨ .
- الحموى : معجم الالبناء ١ / ١٦٨ .
- ابن خلكان : مصدر سابق ١ / ٤٦ ، ٤٧ .

- ١١٥ — الاصفهاني : مصدر سابق ١٠ / ٣٥١٤ — ٣٥١٦ ، ٣٥٢١ ،
الحموي : معجم الادباء ١ / ١٦٩ — ١٧٠ ، ١٧٤ .
- ١١٦ — الحموي : معجم البلدان ١ / ١٦٥ وما بعدها .
- ١١٧ — الحموي : المصدر السابق ص ١٩٨ .
- ١١٨ — ابن خلكان : مصدر سابق ١ / ٤٤ — ٤٥ .
ابن حجة الحموي : ثمرات الاوراق ١ / ٣٣٦ .
- ١١٩ — أحمد زكي صفوت : جبهة رسائل العرب ٤ / ١٧٢ — ١٧٣ .
أحمد فريد الرفاعي : عصر المأمون ٣ / ١٥٤ — ١٥٥ .

ثبت المصادر والمراجع

أولا : المصادر

ابن الاثير (عز الدين بن عبد الكريم) ت : ٦٣٠ هـ

« الكامل في التاريخ » طبعة دار صادر بيروت ١٣ ج .

الازدي (أبو زكريا يزيد بن محمد بن اياس بن القاسم) ت : ٣٣٤ هـ .

«تاريخ الموصل » تحقيق على حبيبة . المجلس الاعلى للثئون

الاسلامية ، مصر ١٣٨٧ / ١٩٦٧ م

الاصفهانى (أبو الفرج) ت : ٣٥٦ هـ

«الاغانى » تحقيق ابراهيم الابيارى ، طبعة دار الشعب ، القاهرة ،

٢٨ ج ١٣٩٢٠ / ١٩٦٧ م

ابن اعثم الكوفى (أبو محمد أحمد) ت : ٣١٤ هـ .

« كتاب الفتوح » دائرة المعارف العثمانية ، طبعة اولى ، حيدر اباد ،

الهند ، ٨ ج تواريخ مختلفة .

البغدادى (أبو جعفر محمد بن حبيب) ت : ٢٧٦ هـ .

« المحبر » المكتب التجارى اعتناء ايلزه ليختن شتينبر بيروت .

البلاذرى (أحمد بن يحيى) ت : ٢٧٦ هـ .

« فتوح البلدان » تحقيق رضوان محمد رضوان ، المكتبة التجارية

الكبرى ، مصر ، ١٩٥٩ م .

الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ت : ٢٥٥ هـ .

« رسائل الجاحظ » جمع وتحقيق عبد السلام هارون ، فى أربعة أجزاء ،

فى مجلدين ، دار صادر بيروت .

ابن الجراح (أبو عبد الله محمد بن داود) ت : ٢٩٦ هـ .

« الورقة » تحقيق عبد الوهاب عزام وعبد الستار فراج ط ٢ ، دار المعارف ، مصر .

ابن حجة الحموي : تقى الدين أبو بكر علي بن محمد بن حجة) ت : ٨٣٧ هـ .

« نمرات الاوراق » مكتبة الخانجي ، تصحيح وتعليق محمد أبو الفضل ، ط ١ ، مصر ١٩٧١ م .

ابن حزم (أبو محمد علي بن سعيد بن حزم الاندلسي) ت : ٥٦٠ هـ .

« جمهرة أنساب العرب » مراجعة وضبط لجنة من العلماء بإشراف الناشر ، دار الكتب العلمية ، ط ١ ، بيروت ١٤٠٣ / ١٩٨٣ م .

المخطيب البغدادي (الحافظ أبو بكر أحمد بن علي بن علي) ت : ٤٦٣ هـ .

« تاريخ بغداد » ١٤ ج ، دار الكتب العربي ، بيروت .

ابن خلكان (شمس الدين أبو العباس أحمد بن إبراهيم بن أبي بكر الشافعي)

ت : ٦٨١ هـ .

« وفيات الاعيان » طبعة دار صادر ، ٨ ج ، بيروت ، ١٣٩٨ / ١٩٧٨ م

ابن خياط (خيفة بن خياط العصفري) ت : ٢٤٠ هـ .

« تاريخ خليفة بن خياط » تحقيق أكرم ضياء العمري ، دار طيبة ،

ط ٣ . الرياض ١٤٠٥ / ١٩٨٥ م .

الدينوري (أبو حنيفة أحمد بن داود) ت : ٢٨٢ هـ .

« الأخبار الطوال » تحقيق عبد المنعم عامر ، وزارة الثقافة والارشاد ،

ط ١ ، عيسى الباب الحلبي وشركاه ، مصر ١٩٦٠ م .

الذهبي : محمد بن أحمد) ت : ٧٤٨ هـ .

« سير أعلام النبلاء » ج ٦ . مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤٠١ /

١٩٨١ م .

« المعبر في خبر من غبر » تحقيق صلاح المنجد ، ج ١ دائرة المطبوعات
وانتشر بالكويت ، مطبعة حكومة الكويت ، طبعة ثانية ، ١٩٨٤ م .

أنطوري (محمد بن جرير) ت : ٣١٠ هـ .
« تاريخ الرسل والملوك أو الامم والملوك » تحقيق محمد ابو الفضل
ابراهيم ، طبعة دار سويدان ، بيروت ، لبنان . وطبعة دار القاموس
بيروت لبنان .

أبوز الطقطقي (محمد بن علي بن طباطب) ت : ٧٠٩ هـ .
« الفخرى في الآداب السلطانية ، والدول الاسلامية » طبعة دار
صادر ، بيروت ، ١٣٨٦ / ١٩٦٦ م . وطبعة اخرى مطبعة صبيح
واحوانه ، القاهرة ، مصر .

ابن طيفور (أحمد بن طاهر الكاتب) ت : ٢٨٠ هـ .
« بغداد » طبعة ١٣٨٨ / ١٩٦٨ م .

ابن التقي (أبو بكر أحمد بن محمد انهمذاني) ت : ٣٦٥ هـ .
« مختصر كتاب البلدان » طبعة ليندن ، مطبعة بريل ، ١٣٠٢ / طبعة
مصورة عنها في مكتبة المثنى بغداد .

ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم) ت : ٢٧٦ هـ .
« الامامة والسياسة » تحقيق طه الزيني ، مؤسسة الحلبي ، مطابع
سجل العرب ، القاهرة ، ١٣٨٧ / ١٩٦٧ م .
« عيون الاخبار » مجلد واحد . وزارة الثقافة والارشاد القومي .
« المعارف » تحقيق ثروت عكاشة ، ط ٢ ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٩ م

القيرواني (أبو اسحق ابراهيم بن علي) ت : ١٣٠ هـ أو : ٥٣ هـ .
« زهر الآداب وثمر الثباب » تحقيق محمد البيجاوي ، دار الكتب
العربية ، ج ١ ، ط ٢ ، مصر .

مجهول

« العيون وانحذائى في أخبار القائق » ج ٣ ، مكتبة المثنى ، بغداد .
طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب .

المرزباني (محمد بن عمران بن موسى بن سعد بن عبد الله الخراساني)
ت : ٣٨٤ هـ .

« معجم الشعراء » تهذيب المستشرق الكرنكوي ، مكتبة القدسي ، دار
الكتب العلمية ، بيروت .

المسعودي (علي بن الحسين) ت ٣٤٦ هـ .

« مروج الذهب » ٤ مجلدات ، المجلد الثاني ، تحقيق محمد محيي الدين
عبد الحميد ، كتاب التحرير ، القاهرة ، مصر ١٣٨٧ / ١٩٦٧ م .

المقدسي (شمس الدين أبو عبد الله بن محمد البشاري) ت : ٣٧٥ هـ .
« أحسن التقاسيم في معرفة الاقاليم » طبعة دي غويه ، ليدن ، ١٩٠٦ م

المقدسي (مطهر بن طاهر) ت : بعد ٣٥٥ هـ .

« البدء والتاريخ » ٦ أجزاء ، باريس ، ١٨٩٩ — ١٩٠٧ م .

ابن النديم (حمد بن اسحق) ت : ٣٨٣ هـ .

« الفهرست » دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، ١٣٩٨ / ١٩٧٨ م .

ياقوت الحموي (شهاب الدين أبو عبد الله الحموي الرومي) ت : ٦٢٦ هـ .
« معجم الادباء » في ٢٠ جزء ، دار المستشرق ، بيروت لبنان .

اليعقوبي (أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح) ت : ٢٨٤ هـ .
« تاريخ اليعقوبي » دار صادر ، بيروت والكتاب في مجلدين .

أحمد أمين (الدكتور)

« ضحى الاسلام » ج ١ النهضة المصرية ، القاهرة ، مصر ١٩٧٧ م .

أحمد زكي صفوت (الدكتور)

« جمهرة رسائل العرب » العصر العباسي الاول ، مطبعة مصطفى
البابى الحلبي ، المجلدان ٣ ، ٤ القاهرة ، مصر ، ١٣٥٦ / ١٩٣٧ م .

أحمد شلبي (الدكتور)

« موسوعة التاريخ الاسلامى » طبعة ٦ ، النهضة المصرية ، مجلد ٣ ،
القاهرة ، ١٩٧٨ م .

أحمد فريد الرفاعى (الاستاذ)

« عصر المأمون » ٣ مجلدات ، طبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ،
١٢٤٦ / ١٩٢٨ م .

افتونى هنج (المستشرق)

« العرب ، انتصاراتهم وأمجاد الاسلام » ترجمة راشد البراوى ،
الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٤ م .

بارتولد (فازيلى ، المستشرق)

« الحضارة الاسلامية » ترجمة حمزة طاهر ، القاهرة ، ١٩٥٢ م .

البستاقى (بطرس)

« دائرة معارف البستاقى » المجلد ٥ .

ثريا حافظ عرفة (الاستاذة)

« الخراسانيون ودورهم السياسى فى العصر العباسى الاول » طبعة
أولى ، دار تهامة ، جدة ١٤٠٢ / ١٩٨٢ .

حسن ابراهيم حسن (الدكتور)

« تاريخ الاسلامى السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى » ج ٢ ،
ط ٧ ، نهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٤ م .

حسن أحمد محمود وزميئه أحمد الشريف (الدكتوران)

« العائى الاسلامى فى العصر العباسى » ط ٣ دار الفكر العربى ،
القاهرة ، ١٩٧٧ م .

حسن الباشا (الدكتور)

« دراسات في تاريخ الدولة العباسية » النهضة العربية ، مصر ،
١٩٧٥ م .

زاهية قدورة (الدكتورة)

« الشعبية وأثرها الاجتماعي والسياسي » بيروت ، ١٩٧٢ م .

الزركلي (خير الدين)

« الاعلام » قاموس تراجم ، ط ٣ ، مجلد ٥ ، والطبعة في ١٢ مجلد .

سيد عبد العزيز سائم (الدكتور)

« دراسات في تاريخ العرب » العصر العباسي الاول ، مؤسسة شباب
الجامعة ، الاسكندرية .

سعيدو (ل . ا .) (المستشرق)

« تاريخ العرب العام » تعريب عادل زعيتر ، عيسى البابي الحلبي ،
ط ٢ ، القاهرة ، ١٣٨٩ / ١٩٦٩ م .

شاذل مصطفى (الدكتور)

« دولة بني العباس » مجلدان ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٣ م

شوقي صيف (الدكتور)

« تاريخ الادب العربي » العصر العباسي الاول ، ط ٧ ، دار المعارف ،
القاهرة ، مصر .

فاروق عبد الوهي (الدكتور)

« طبعة الدولة العباسية » بيروت لبنان .
« بحوث في التاريخ العباسي » دار التلم ، بيروت ، ومكتبة النهضة
بغداد ، ط ١ ، ١٩٧٧ م .

« العباسيون الاوائل » طبعة ثانية ، مطبعة جامعة بغداد ، ١٩٧٧ م .

فان فلوتن (المستشرق)

« انسيادة العربية » ترجمة حسن ابراهيم وزميله ، طبعة ٢ ، النهضة
المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٥ م .

فهاوزن (يوليوس المستشرق)

« الدولة العربية » ترجمة عبد الهادي ابو ريده ، لجنة التأليف والترجمة ،
ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٨ م .

محمد الخضرى (انشىخ)

« الدولة العباسية » المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، مصر ، ١٩٧٠م

محمد عبد الحى شهبان (الدكتور)

« الثورة العباسية » ترجمة عبد المجيد القيسى ، دار الدراسات
الخنيجية .

ناجى حسن (الدكتور)

« القبائل العربية فى المشرق خلال العصر الاموى » منشورات اتحاد
المؤرخين العرب ، ط ١ ، ١٩٨٠ م .

النزعات السياسية في الدولة الغزنوية مع بداية حكم السلطان مسعود بن محمود الغزنوي

تأليف

الدكتور فحى عبد الفتاح أبو سيف

مدرس التاريخ الإسلامى — كلية الآداب — جامعة عين شمس

أستاذ التاريخ الإسلامى المساعد — كلية العلوم العربية والاجتماعية

جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية

القصيم

عناصير البحث

- ارتباط ظهور النزعات بعهد السلطان محمود .
- ما بين المسعوديين والمحموديين في عهد السلطان محمد بن محمود .
- انتصارات المسعوديين ومظاهر تقدمهم .
- النزعات السياسية ودورها في المجال السياسي للدولة .
- موقف السلطان مسعود من قادة المسعوديين .
- تشكيل الوزارة الجديدة برئاسة أحمد بن حسن الميمندى .
- تثبيت المسعوديين بالسلطة .
- صحة المحموديين .
- نزعة المسعوديين انتصافية وشططها في غزنة .
- تصدى الميمندى للانحراف السياسى .
- مرحلة جديدة في موقف مسعود من النزعات السياسية بدولته .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«رَبِّنا آتِنا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَبْ لَنا مِنْ أَمْرنا رَشَدًا»

النزعات السياسية في الدولة الغزنوية

مع بداية حكم السلطان مسعود الغزنوي

ارتباط ظهور انزاعات بعهد السلطان محمود :

ترتبط الاحداث السياسية في السنوات الاولى من حكم السلطان مسعود الغزنوي بفترة حكم ابيه السلطان محمود (٣٨٧ - ٤٢١ / ١٠٣٠ م) ، ورغم أننا لا ننكر الملامح والسمات الخاصة بكل عهد منهما ، فان الباحث لا يجد عناء في اثبات أن ما بين العهدين من اختلافات في المجال السياسي يؤكد على ارتباطهما واتصالهما أكثر من انفصالهما أو استقلالهما ، فلا يكاد الدارس يحدد حدثاً سياسياً في عهد مسعود الا وامتدت جذوره الى عهد ابيه . واستطاع محمود ببقوته وسلطانه أن يفرض نفسه في فترة حكمه بل ويتعداها من حيث الاثر والتأثير على من جاء بعده من أبنائه .

وكانت التغيرات السياسية التي حدثت في الدولة الغزنوية وما ارتبط بها من ظهور نزاعات أشبه بالحزبية في المجال السياسي ابان حكم مسعود لا تعدو كونها ردود فعل سياسية أو اجتماعية أو نفسية لاحداث وظواهر نبئت جذورها في العهد المحمودي وقد أمضى مسعود سنوات حكمه الاولى في العهل على الخروج من دائرة أبيه التي أحاطت به وطوقته في سنوات حكم محمود الاخيرة . وكاد مسعود يتوارى في الظل بعيداً عن المسرح السياسي بسبب المؤامرات والمنازعات المضادة له . واستمر في صراعه مع هذه النزاعات وأصحابها بعد وفاة أبيه عندما تحولت السلطة الفعلية الى يدى أخيه محمد بن محمود (١) . وبدأت الدولة الغزنوية تتصارع في داخلها بين نزعتين واضحتين هما « المحموديون »

(١) ابن الاثير ، الكامل ، ج ٧ ، ص ٣٤٧ ، ثابتي ، تاريخ نيسابور ،

الذين وقفوا وراء محمد بن محمود « المسعوديون » الذين مالوا الى جانب مسعود ، واحتدم الصراع بين النزعتين ، وأصبحت الدولة الغزنوية تعاني من الاضطراب السياسي بسبب هذه النزعات المتنافرة .

لذلك رأينا أن نبدأ ببحث أعماق وأغوار هذه النزعات السياسية التي بدت في الاقوى السياسي مع بداية عهد مسعود الغزنوي . ونكاد نلمح اجماعاً من المؤرخين أن بذور هذه النزعات حملتها الارض الغزنوية قبل عهد مسعود بن وشارك في وضعها السلطان محمود الغزنوي نفسه . فقد بدأ هذا السلطان بتعيين ابنه مسعود على ولاية عهده في ٤٠٦ / ١٠١٥ م ثم استوثق له هذه الولاية بالحصول على تعهدات من نصر بن سبكتكين وأخيه يوسف وهما المنافسان اللذان يمكنهما منافسة مسعود في هذه الولاية (٢) . وصعد نجم مسعود داخل الدولة وخارجها من خلال قيادته للجيش الغزنوية سواء في خراسان أو في الهند .

ويبدو أن صعود نجم مسعود أوجد له حسادا وخصوما ، فأوقعوا بين الابن وابيه حتى أن محمود فكر في القبض على ولده واعتقاله وذلك في حملتهما معا تجاه الري فقد تخوف الاب من ابنه عندما لاحظ كثرة أنصاره في الجيش وحب الجند له (٣) ثم اكتفى محمود بوضع العيون لرصد ومراقبة ابنه (٤) ومن هنا بدأت الجبهة المسعودية تخطط لنفسها حتى لا تتعرض لغضب السلطان محمود بقوة شكيمته . ففضل مسعود أن يبتعد عن حلبة الصراع ، ورأى الابتعاد مؤقتاً عن غزنة والانشغال بالفتوحات في الاقاليم الفارسية غرباً .

(٢) البيهقي ، تاريخ المسعودي ، ص ١٤ .

(٣) ابن خلدون ، العبر ، ج ٣ ، ص ٤٤٦ .

(٤) العتبي ، تاريخ يميني ، ج ٢ ، ص ٨٨ ، بارتولد ، تركستان ص ٤٣٤ .

(٥) البيهقي ، نفس الكتاب ، ص ١٤٠ وما بعدها .

ونرجح أن الانتصارات التي حققها مسعود على البويهيين ، وتمكنه من ضم أملاك جديدة للدولة الغزنوية مثل أصفهان والرى وغيرهما ، زادت من قوة النزعة المضادة له في مركز الدولة ، وقد استطاع زعماء هذه النزعة تجسيد خطورة الجبهة السعودية عند السلطان محمود ، الذي وصل به الأمر الى الاحساس بالعداء تجاه ابنه وولى عهده(٦) . ولم يقف الأمر عند حد المشاعر فقط ، وإنما تعداه الى اتخاذ خطوات عملية تمثلت في الوصاية بولاية العهد الى الابن الآخر محمد ، ومن ثم وجهت ضربة قاصمة لمسعود والمسعوديين في الدولة الغزنوية(٧) .

وأختلفت آراء المؤرخين حول الاسباب التي أدت الى توجيه الدفعة عن مسعود وحزبه الى محمد ومن صاروا له حزبا ، فمن المؤرخين(٨) من فسر هذا الاجراء من جانب محمود تفسيرا نفسيا فيرى أن الابن حقق على ابنه لما تميز به الابن من شجاعة وشهامة فشعر السلطان محمود أن هذا الابن بحكم ولايته للعهد سوف يحل محله ويحجب صورته فعزله عن ولاية العهد في حياته وقدم عليه محمدا الذي يقل عنه كفاءة فأشبع محمود بذلك نزعته السلطوية . وتلك صورة قائمة لشخصية محمود ولكنها راقت لبعض المؤرخين(٩) الذين ركزوا على هذا السلطان ووصفوه بالانتهازية والاستبدادية .

ونكاد نلمح تشابها كبيرا بين ما حدث لمسعود وما حدث لمحمود نفسه مع ابيه سبكتكين من قبل فبالرغم من كفاءة محمود وتميزه عن أخيه اسماعيل أوصى سبكتكين أن تؤول اماره غزنة لاسماعيل وحرّم منها ابنه الاكبر محمود(١٠) .

(٦) عباس بوويز ، ديامله وعزنويان ، ص ٢٩٨ .

(٧) البيهقي ، نفس الكتاب ، ص ٢٤ .

(٨) الجوزجاني ، طبقات ناصري صفحات ١٣ ، ١٤ .

(٩) بارتولد ، تركستان ، ص ٣١ وما بعدها .

(١٠) الهروي ، طبقات أكبر شاهي ، ص ٤ ، وأبو أحمد كرماني ،

بدائع الزمان ، ص ٢٣ .

فحاول محمود حل هذه المشكلة سلمياً مع أخيه دون جدوى ، فاضطر الى حربه والاستيلاء على الامارة بالقوة (١١) . ولعل هذا التشابه في الاحداث هو الذى جعل بعض المؤرخين يتهمون محموداً بضعف خفى فى نفسه وشعوره بالاضطهاد من جانب أبيه فأدى الى معاملة ابنه مسعود كما عومل هو وهناك من المؤرخين (١٢) من يحمل أصحاب النزعة الانتهازية فى الدولة مسئولية هذا التغيير فىرى أن قوة سلطان محمود وصلابة حكمه جعلت كبار القادة والاداريين فى موقع الظل والنسيان ، فتخوفوا من وصول مسعود الى مركز السلطة وهو لا يقل عن والده حزماً وكفاءة ، فلا يجد هؤلاء لانفسهم ما يبغونه من سلطان ، فعملوا بكل وسائلهم للايقاع بمسعود وتشويه صورته عند أبيه ، مما دفع يمين الدولة محمود للوصاية بولاية عهده الى محمد بدلا من مسعود . ويرى البيهقى (١٣) أن علاقة السلطان محمود بابنه مسعود قد سادها بعض الشكوك وسوء الظن فى الفترة الاخيرة من حياة محمود ، فبعد وفاته وصلت رسائل الى مسعود كان أبوه قد أرسلها له وقد تضمنت هذه الرسائل اساءة وعتاب الى ابنه تدل على سوء الفهم بينهما .

أما القسم الثالث من المؤرخين (١٤) فقد أقام تفسيره لظهور النزعات المتعارضة فى داخل الدولة الغزنوية بين المحموديين والمسعوديين على أساس عنصرى ، حيث غلب على المسعوديين البيروقراطية الفارسية ، بينما غلب على المحموديين العنصر التركى مما ساعد على التباعد بين الجانبين ويستدل هؤلاء

(١١) ابن الاثير ، الكامل ، ج ٧ ، ص ١٨٥ ، أحمد السعيد سليمان ، تاريخ الدول الاسلامية ج ، ص ٥٨٩ ، كذلك :

Nazim, The Life and times of Mahmud, P. 39. ; Bosworth, Aturco - Mongol, P. 228.

(١٢) الساداتى ، تاريخ المسلمين فى شبه القارة الهندية ، ص ٩١ ، حسن ابراهيم تاريخ الاسلام ، ج ٣ ، ص ١٠٤ .

(١٣) تاريخ المسعودى ، ص ٢٦ وما بعدها .

(١٤) أنظر :

Bosworth, The Imperial Policy, P. 57.

المؤرخون في اتجاههم هذا على بعض الألقاب الفارسية التي أطلقت على مسعود الغزنوي « شاهنشاه العالم » . « وخبرو المشرق » و « شاهنشاهي العراق » بل أصبح هناك من يروج لنسب سبكتكين الفارسي قريبطونه بيزدجرد الثالث آخر ملوك الساسانيين الذي فر الى بلاد الترك عند الفتح الاسلامي نبلاده (١٥) .

ما بين المحموديين والمسعوديين في عهد السلطان محمد بن محمود :

ومع أن جذور النزاع بين المسعوديين والمحموديين قد بدت في عهد السلطان محمود فإن أحداث النزاع وما ظهر من اتجاهات سياسية بدأت عمليا بوضوح بعد وفاته في ٤٢١ / ١٠٣٠ م . فقد أقدم أمراء الملك وكبار رجال الدولة على استدعاء الأمير محمد بن محمود الغزنوي من جوزجان إحدى مدن خراسان يخبرونه بموت أبيه ويحثونه على السرعة لتولي منصب السلطنة . ورغم أن هذا الاستدعاء يعتبر من الناحية الرسمية من الأمور الواجبة — فهم ينفذون به أوامر ووصية السلطان الراحل محمود (١٦) فإنه يحمل في طياته بعض المعاني الأخرى . فقد أراد كبار رجال الدولة الاعلان عن أنفسهم كأوصياء على ذلك السلطان الجديد محمد وهذا ما نلمسه من مراسلتهم له ، فهم الذين حافظوا على حقه في السلطة . كذلك أثاروا فيه الشك من جانب أخيه مسعود وخوفوه منه . وماذا كنا ننتظر لدولة محمود الغزنوية ، ما دامت الفتنة وقعت بين أبنائه يداخل أسرته ، فانهلال العصبية من تباشير الضعف (١٧) .

ووجد هؤلاء الأوصياء أنفسهم على المسرح السياسي في مركز الدولة لهم أن يقولوا كلمتهم ، وعليهم أن يفعلوا شيئا من أجل الدولة وبالأولى من أجل

(١٥) أنظر :

Bosworth, The heritage of ruleship, P. 61.

(١٦) القرماني ، أخبار الدول ، ص ٢٦١ .

(١٧) ابن الأزرقي ، بدائع السلك ، ج ٢ ، ص ٢٠١ .

أنفسهم ، فأسرعوا في مراسلة محمد وهم يعرفونه جيدا اذا ما قورن بأخيه مسعود ، فلا قياس من ناحية الكفاءة بين الاثنين (١٨) ويكفى مسعود أنه باعتراف أغلب المؤرخين القدامى والمحدثين (١٩) كان لا يقل كفاءة عن أبيه محمود ، وهذا ما لا يتفق ورغبة الكثيرين من رجال الدولة المحمودية ، فأسرعوا الى مساندة الأمير محمد كي ينعموا بنعيم السلطة في عهده . ومن وجهة نظرهم ليس هناك من يلومهم بل تبدو صورتهم كما أظهرها هؤلاء الامناء الذين باذروا في اثبات ولائهم لهذه الاسرة العريقة . وعندما رأوا غزنة بدون سلطانها انغزنوي من أبناء سبكتكين ومحمود أقدموا على تنفيذ وصية السلطان الراحل بتصيب ابنه محمد على أن يتولى كبير الحجاب على قريب تدبير شئون الملك في خدمته .

ولم يجد هؤلاء الاوصياء عناءا في تنفيذ هذا المخطط ، فقد حرث لهم محمود الارض ومهد لها حتى أن هناك بعض المؤرخين الذين يذكرون أن مراسلات قدمت بين محمود في حياته مع الخلافة العباسية بشأن تقديم ابنه محمد على أخيه مسعود في ولاية العهد ومطالبة الخلافة بمراعاة ذلك في مراسلاتها مع الدولة انغزنوية ، مما ساعد على تدعيم موقف هؤلاء الاوصياء في مساندتهم للأمير محمد ، الذي سرعان ما وصل الى غزنة واحتفل به سلطانا ، وصارت الخطبة باسمه من أقاصى الهند الى نيسابور ، وكان لقبه جلال الدولة (٢٠) وكان هذا السلطان الجديد قد شعر في داخله أن كفاءته وقدرته لا توازي ما تمتع به مسعود من كفاءة فجعل الاموال التي اغدقها على الجند والرعية من مغرياته لاغماض العيون عن رؤية ما يتمتع به مسعود . ولعل هذا تم بمشورة المحموديين من أنصاره . فماذا كان موقف مسعود أمام خصومه من عتاة السياسيين المحموديين وأمام أخيه السلطان الجديد ؟

(١٨) عباس برويز ، ديالة وغزنويان ، ص ٣٠٥ .

(١٩) أبو الفدا ، المختصر ، ج ٢ ، ص ١٥٧ ، الساداتي ، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية ، ص ٩١ .

(٢٠) ابن الاثير ، الكامل ، ج ٧ ، ص ٣٤٦ .

تعامل مسعود مع كل هذه الظروف التي جدت بحكمة وتعقل ، فلم يكن متسرعاً أو متشنجاً أمام ما ضاع منه في حق ولاية العهد ، بل ولعل تعقله هذا ودعاليته للأمور بآناة وحكمة في هذه الفترة تجعلنا نرفض أحكام المؤرخ بارتولد انقاسية (٢١) عن هذا السلطان الذي جعله من الحكام المستبدين عديمي الخبرة في إدارة أمور الدولة .

وشاءت ظروف مسعود عند وفاة أبيه أن يكون في أصفهان يعد عدته للسير بجيشه ناحية العراق ليضيف الغزنويين انتصارات جديدة على انتصاراتهم في المشرق الإسلامي (٢٢) . وأغلب الظن أن كبار رجال الدولة في غزنة وضعوا خططهم في تنصيب محمد على أساس أن مسعود سيواصل سيره نحو العراق ، ففيها مركز الخلافة والذي يسيطر عليها تأتي إليه السطوة والشهرة في العالم الإسلامي ، كما أنه لم يكن سهلاً التخلي عن المناطق التي افتتحها مسعود بعد الجهود التي بذلت في فتحها (٢٣) ولم يكن خافياً في ذلك الوقت جهود الفاطميين ودعاتهم في منطقة فارس وغيرها من المناطق المجاورة ، ناهيك عن تحفز البويهيين لاسترداد ما فقد منهم (٢٤) . فوضع مسعود في موقف بالغ الحرج ، فهو إما أن يتخلى عن حقه من وجهة نظره في سلطة غزنة أو يعرض أملاك الغزنويين التي افتتحها حديثاً للضياع فبماذا يضحى مسعود ؟

كان مسعود موفقاً عند علمه بوفاة أبيه ، إذ سارع بمراسلة الخلافة ، وأبلغ الخليفة القادر بالله (٣٨١ — ٤٢٢ / ٩٩١ — ١٠٣١ م) من أصفهان عن رغبته في الرحيل إلى خراسان وغزنة ، وطالب بإقراره على عرش الغزنويين

(٢١) تركستان ، ص ٤٣٦ .

(٢٢) عباس برويز ، ديالة وغزنويان ، ص ٣١٤ .

(٢٣) ابن خلدون ، العبر ، ج ٣ ، ص ٤٤٦ .

(٢٤) حامد أبو غنيم ، العلاقات العربية السياسية في عهد البويهيين ، ص

١٦٨ ، كذلك :

كوريت لابيه . فرد الخليفة عليه باقراره على الولايات التي افتتحها وهي الري والجبال وأصفهان ، ووعدته بإرسال اللواء والعهد والخلع كما حثه على السير ناحية خراسان (٢٥) . فساعد ذلك على تدعيم موقف مسعود كأساس ووطيد من الناحية النظرية لبدء الصراع مع خصومه في غزنة ، وكذلك توطيد سيطرته على المناطق التي افتتحها (٢٦) .

ويبدو لنا أن الأمير مسعود كان مستوعبا ما عليه أمناء وكبار رجال الدولة في عهد أبيه وأدرك أن ابتعاده عن مركز دولته في غزنة سوف يكلفه كثيرا ، وأن تركه الأمور لآخيه محمد سيساعد هؤلاء الأوصياء على تثبيت نفوذهم في ظل سلطان أشعروه بفضلهم عليه في تنصيبه كسلطان للغزنويين ، كما أن مسعود يعلم ما عليه محمد من سوء تدبير وانهماكه في لذاته (٢٧) . لذلك قرر مسعود المبادرة بعد حصوله على موافقة الخلافة وتأييدها إلى العودة سريعا بجيشه ناحية نيسابور في خراسان للاتجاه إلى غزنة (٢٨) . وربما ساعد مسعود في اتخاذ هذا القرار أن أمور غزنة لم تكن خافية عليه رغم ابتعاده عنها . فقد أصاب غزنة في هذه السنة (٤٢١ / ١٠٣٠ م) كما يروي ابن كثير (٢٩) سيل عظيم فاهلك شيئا كثيرا من الزرع والاشجار ، مما أدى إلى نقص في الموارد وحدوث الازمات الاقتصادية عند الأهالي ، بينما تعتمد مسعود آنذاك أن يتصدق بمليون درهم ويمنح الفقهاء والعلماء العطايا التي تدل على حسن سياسته وغنى موارده . واعتمد مسعود أيضا على عيونه في غزنة لتوصيل ما يدور بها إليه ، وفي مقدمة هؤلاء العيون عمته التي تواترت رسائلها عليه ،

(٢٥) البيهقي ، تاريخ المسعودي ص ١٧ ، وكذلك :
Bosworth, The Titulature. P. 215.

(٢٦) عصام الدين عبد الروف ، تاريخ الاسلام في جنوب غربي آسيا ، ص

٨٦ .

(٢٧) القرماني ، أخبار الدول ، ص ٢٦١ .

(٢٨) البيهقي ، نفس الكتاب ، ص ١٧ .

(٢٩) البداية والنهاية ، ج ١٢ ، ص ٣١ .

تحته على سرعة القدوم . وقد حملت إحدى هذه الرسائل خطورة ما كان عليه الموقف السياسى فى غزة فقد جاء فيها : « ... والامير يعلم أن أخاه لا يستطيع القيام بهذا العبء الثقيل وأن لاسرقتنا أعداء كثيرين .. هذا والامور سارت الى اليوم بهيبة السلطان الوالد ، الا أنها بعد اذاعة خبر الوفاة ستسير على نحو آخر ... » (٣٠) .

انتصارات المسعوديين :

وحصل مسعود على ما تمناه ، فما أن أعلن عن قراره بالسير الى غزة حتى انهارت جبهة خصومه بها ، وانقسمت على نفسها ، فوصلت رسالة من غزة اشترك فى ارسالها كل من الحاجب على قريب والامير يوسف بن سبكتكين عم مسعود وأبو سهل الحموى وعلى ميكائيل وغيرهم من عتاة المحموديين الذين وقفوا بجانب محمد بن محمود أولا ، فأعلن هؤلاء فى رسالتهم تأييدهم لحق مسعود وندمهم على ما سبق منهم (٣١) . وعندما وصل مسعود الى مدينة دامغان (٣٢) فى رحلته وصل اليه أبو سهل الزوزنى وهو من كبار القادة فى غزة وأعلن انضمامه الى مسعود (٣٣) .

ولم يقتصر الامر على تأييد مسعود سياسيا أو عبر رسائل قادمة من جانب السياسيين فى غزة لتأييده ، وانما وصل الامر أن بعض قادة غزة رحلوا عنها بغلمانهم وعساكرهم للاعلان عن طاعتهم المبكرة لمسعود والانضمام

(٣٠) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ٣١ ، كذلك :
Bosworth, The Imperial Policy, P. 57.

(٣١) المرجع السابق ، ص ١٧ .

(٣٢) دامغان : تقع بين اترى ونيسابور ، وكانت قصبة تومس . أنظر

معجم ياقوت مجلد ٢ ، ص ٤٣٣ .

(٣٣) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٢٤ .

الى جيشه (٣٤) كما فعل على بن عبد الله المعروف بعلى داية ، واياز بن ايماق الذى كان يلقب بالامير اياز فى عهد السلطان محمود وهما من كبار القادة المحموديين (٣٥) .

ولا ندرى العوامل التى أدت الى هذا التغير المفاجئ فى مواقف هؤلاء القادة وسرعة انقلابهم على السلطان محمد بن محمود ، فأقدموا بعد تنصيبه سلطانا على اعتقاله سجيناً (٣٦) ، ولم يمض عليه فى الحكم أكثر من خمسة أشهر ! (٣٧) ويبدو لنا أن تصرفات السلطان محمد واستهتاره وتبديده لخزانة الدولة ، بالإضافة الى توقع قادة غزنة وكبار رجال الدولة بها بعد وقوعهم فى صراع داخلى مع بعضهم البعض ، جعل بعضهم ان لم يكن أغلبهم يقتنع ان الامور ستؤول الى الجبهة السعودية التى بدت أكثر تماسكا واصلب عودا (٣٨) . فأراد هؤلاء أن يلعبوا على الورقة الراححة ، فأسرعوا باعلان ولائهم لمسعود . وتبقى فى النهاية مسئولية هذه الاضطرابات فى عنق السلطان الاب محمود الذى لم يحسن اختيار ولى عهده وهى احدى قواعد دوام السلطان (٣٩) .

(٣٤) الكرديزى ، زين الاخبار ، ص ٦٤ ، ثابتى ، تاريخ نيشابور ، ص ١٣٧ ، عباس بوويز ، ديالة وغزنويان ، ص ٣١٥ .

(٣٥) فخر الدين على صفى ، لطائف الطوائف ، ص ٢٤١ ، عباس بوويز ، ديالة وغزنويان صفحات ٣٠١ ، ٣١٤ ، ٣١٥ . كذلك :

Bosworth, The Titulature P 223.

(٣٦) أبو الفدا ، المختصر ، ج ٢ ، ص ١٥٧ ، عباس بوويز ، نفس الكتاب ، ص ٣١٦ .

(٣٧) ابن الاثير ، الكامل ، ج ٧ ، ص ٣٤٧ ، حسن ابراهيم ، تاريخ الاسلام السياسى ج ٣ ، ص ١٠٥ ، كذلك :

Ency of Eslam Vol 3, P. 400.

بخصوص فترة حكم محمد بن محمود لا ندرى على أى أساس حسبها القرمانى فجعلها سنتان مخالفا بذلك اجماع المؤرخين . أخبار الدول ، ص ٢٦١ (٣٨) الكرديزى ، زين الاخبار ، ص ٩٤ .

(٣٩) ابن الازرق ، بدائع السلك ، ج ٢ ، ص ٣٨ .

لم يكن الوقت مناسباً ليعلن مسعود عن رأيه فيها قدمه هؤلاء المحموديون من أعذار كما وردت في كتاب منهم أحبكت صياغته ، وفضل اغماض عينيه مؤقتاً عن النظر الى خصومه . ولم يتردد في مكاتبة كبير الحجاب على قريب برسالة دقيقة وشاملة فكأته يخاطب فيها كل القادة وكبار رجال الدولة في شخص كبير الحجاب هذا . وكان مسعود رقيقاً متواضعاً فهو يخاطب على قريب « بالاخ الفاضل الحاجب » ويعترف له بحق الاشراف والتدبير في شئون الدولة العسكرية والمالية (٤٠) .

ولعل مسعود أراد أن يدخل في روع هؤلاء القادة مع بداية حياته من الحكم بأنه لن يمس امتيازاتهم ، وسوف يحافظ لهم على مناصبهم ، مما دفعهم الى مزيد من التأييد لحقه . وربما أراد هذا السلطان الجديد الذي كان يعلم ما عليه هؤلاء القادة من نزعات سلطوية أن يقوم بتصفيتهم والتخلص منهم . فوضع هذه البذرة في تلك الارض الخربة فهو يعلم ما بين قادة غزنة من شكوك ورغبة كل منهم في التخلص من الآخر . فرأى مسعود اشعال ما بينهم من أحقاد ، فتعامل مع على قريب وهو اقواهم على أنه صاحب الفضل في جلب السلطنة لمسعود ، فأقدم الاخير على ارضاء تطلعات الحاجب الكبير وأنصاره في السلطة السياسية والادارة المالية للدولة وهي سلطات يتمناها كل المحيطين والعاملين في خدمة السلطان ، فاذا استأثر بها أحد القادة وهو على قريب دون غيره أصبحت هذه الحالة هي البذرة التي زرعها السلطان مسعود في الوسط السياسي بغزنة . ويكون حصادها هو تصفية هؤلاء القادة لانفسهم ، لما ساد بينهم من أحقاد . وتبقى للسلطان مسعود في النهاية الكلمة العليا والرأي النافذ على الجميع .

وعلى الرغم من كثرة مطالبات المسعوديين أصحاب العهد الجديد بضرورة استخدام القوة والعنف في التنكيل بهؤلاء المحموديين ، والرمي بهم خارج السلطة السياسية فإن السلطان مسعود حافظ على هدوءه ، وأمسك بعنان

النزعة الانتقامية وكبح جماح المتعصبين من المسعوديين وخاصة في الفترة الاولى من تقلده للسلطة (٤١) .

والواقع أن هذه السياسة الهادئة لم يتبعها مسعود مع كبار قادة ورجل الدولة الغزنوية فحسب ، بل نجده قبل ذلك قد اتبعها مع أخيه محمد نفسه عندما كان مسعود بأصفهان والري ، حيث لم تكن أحوال غزنة قد وصلت صورتها الحقيقية له . فنجد مسعود يفضل استخدام الحيلة في التعامل مع أخيه ، فيروي ابن الاثير (٤٢) أن مسعود كتب الى أخيه محمد يخبره أنه لا يريد من البلاد أكثر مما فتحه وهي طبرستان والجبال وأصفهان ، وتبدلت بينهما المراسلات (٤٣) التي يرجح أن الغرض منها لم يكن الا لكسب الوقت وتشويه صورة محمد باظهاره في صورة المعتدى الرافض للصلح . وقد اتت هذه السياسة بنتائج مفيدة حيث انقسمت جبهة المحموديين بأكثر مما كانت عليه ، وبدأت تظهر نزعة جديدة معتدلة داخل غزنة ، أخذت اتجاها وسطا بين الطرفين ، وبدأ زعماء هذه النزعة من أمثال التونتاش صاحب خوارزم (٤٤) يدعون الى رفض العنف والحرب ضد مسعود .

(٤١) المرجع السابق ، صفحات ٢٦ ، ٢٧ .

(٤٢) الكامل ، ج ٧ ، ص ٣٤٧ .

(٤٣) عباس بوويز ، دياملة وغزنويان ، ص ٣١٤ . الساداتي ، تاريخ المسلمين ، ص ٩١ .

(٤٤) ضمت خوارزم الى أملاك الغزنويين في عهد السلطان محمود الغزنوي وأصبح حاكمها تابعا للغزنويين . وقد عين السلطان محمود عليها حاجبه التونتاش بعد فتحها (حوالى ٤٠٨ / ١٠١٧ م) انظر بارتولد ، تركستان ، ص ١٩ وما بعدها .

مظاهر تقدم المسعوديين :

ولما تأكد مسعود أن جبهة غزنة المحمودية قد انهارت وأن الرسائل تترى عليه من القادة وكبار رجال الدولة تحمل التأييد والطاعة له ، بدأ يطالب هؤلاء بما يجرد قواهم ، فهو لا يريد أن يزحف من خراسان تجاه غزنة وما زالت بها الفرق العسكرية الموالية لهؤلاء المحموديين ، فمعنى هذا من وجهة نظره أنه لم يتلق منهم أكثر من تلك الرسائل المعسولة التي يمكن أن يتبخر مدادها في مواجهة الصراع على السلطة والمصالح الشخصية . لذلك طالب مسعود هؤلاء القادة بتسيير فرق غزنة العسكرية اليه في هراة لاعلان الولاء والتبعية (٤٥) .

وبعد أن تأكد مسعود من رجحان كفته بدأ ينظر الى أنصاره وخزبه ، ويعمل على أرضائهم وتقويتهم ، ليتخذ من قوتهم عامل ضغط للتأثير على بقايا كبار رجال المحموديين وقد بدأ مسعود هذا الاتجاه عندما وصل نيسابور بخراسان حيث أصدر قرارا بالغاء ما استحدث في هذه المدينة من تنظيمات على يد أبي حسن بن محمد الميكالي المعروف بحسبك وزير السلطان محمود اليه ، ونصر السلطان محمد والمدافع عن حقه (٤٦) وكان السلطان محمود قد عهد الى حسبك ادارة نيسابور ، فاستحدث بها بعض النظم التي أصطبغت بصبغة عسكرية في النواحي الادارية ، مما أدى الى استياء أهلها (٤٧) . ومع هذا فقد كان السلطان محمود معجبا بحسبك وادارته الحازمة لهذه المدينة ومقدرته في الضرب على حركات الفتن والاضطرابات بها (٤٨) . فلما أعاد السلطان محمود حسبك الى غزنة بقيت تنظيماته الادارية الحازمة هي المتبعة في

(٤٥) البيهقي ، تاريخ المسعودي ، ص ٧ .

(٤٦) البيهقي ، تاريخ المسعودي ، ص ٣٧ . وتاريخ سيستان ، ص ٣٦١ .

(٤٧) بارتولد ، تركستان ، ص ٤٣٣ .

(٤٨) انظر :

Bosworth, The rise of Karamiyya, P. 12.

نيسابور (٤٩) . واستغل أهالى المدينة وجود مسعود وأنصاره بها وقد غلب عليهم النزعة الفارسية ، فتقدموا بشكواهم الى مسعود الذى بأمر بالغاء ما استحدثه حسنك . فازدادت شعبية السلطان الجديد بين المدن الفارسية (٥٠) ، وخاصة بعد أن أقدم مسعود على إعادة الحقوق والامتيازات التى سلبت من أصحابها فى نيسابور إبان حكم أبيه على يد حسنك وعماله (٥١) .

ولنا هنا بعض الملاحظات ، تتعلق بالملاحظة الاولى بوجود ارتباط بين ما يحصل عليه مسعود من دعم لوقفه وبين وضوح اتجاهه الجديد فى تغيير ملامح السياسة المحمودية والقضاء على مثلها . ففى نيسابور التى شهدت تلك الخطوة الجريئة من مسعود بالغاء ما استحدثه حسنك من تنظيمات كان رسول الخليفة قد وصل هذه المدينة (٤٢١ / ١٠٣٠ م) قائما من بغداد حاملا تهنئة الخليفة لمسعود بالسلطنة ، وما أنعمت به الخلافة عليه من خلع ونعوت ، وهى خطوة هامة أكدت أحقية مسعود وشرعية سلطانه (٥٢) . فلأمر بأن يكتب الى الولايات التابعة بهذه البشرى (٥٣) ، ونسخ صور المنشور الخلافة ، وما أنعم عليه الخليفة من القاب تدل على مكانة هذا السلطان « ناصر دين الله ، حافظ عباد الله ، المنتقم من أعداء الله ، ظهر خليفة الله أمير المؤمنين » (٥٤) ويعلق البيهقى (٥٥) على وصول هذا المنشور بقوله « وقويت عزيمة السلطان مسعود بعد أن عاد رسول الخليفة وأخذت الامور لونا آخر » .

(٤٩) العتبي ، تاريخ يمينى ، ج ٢ ، ص ٣١١ وما بعدها .

(٥٠) أنظر :

Bosworth, The Imperial Policy, P. 55.

(٥١) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٣٨ .

(٥٢) المرجع السابق ، ص ٤٤ .

(٥٣) عصام عبد الرؤوف ، تاريخ الاسلام ، ص ٨٦ .

(٥٤) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٤٦ .

(٥٥) المرجع السابق ، ص ٤٧ .

أما الملاحظة الثانية تتعلق بطبيعة هذه النزعات السياسية مع بداية عهد مسعود وما آل اليه الصراع بين القوى في داخل الدولة الغزنوية ، فالقيادات العسكرية التركية تختلف في تركيبها عن القيادات الادارية الفارسية بما لها من تراث في مجال النظم والادارة . ولعل هذا يبرر ما أقدم عليه مسعود من الغاء تنظيمات حسنك العسكرية وبالتالي توجيه ضربة للقيادات التي كانت متسلطة في عهد أبيه باحلال قيادات جديدة محلها (٥٦) .

وبدأت النزعة المحمودية تتضح بجلاء على المسرح السياسي ففي الوقت الذي صدرت فيه الاوامر لافواج الجيش في غزنة بالقدوم على حضرة السلطان في خراسان ، صدرت الاوامر السلطانية لابي سهل الزوزنى وهو من كبار أنصار مسعود بتدبير أمور الدولة المسعودية ، وهو امر ارتجفت له قلوب المحموديين . فقد كان أغلبهم تربطهم بأبي سهل علاقة العداء منذ عهد السلطان محمود . ووصل هذا العداء الى اتهامه بالخيانة وسوء المعتقد ، فسجنه محمود . وظل الزوزنى بعيدا عن الضوء حتى انضم الى مسعود الذي بالغ في اكرامه ، وأصبح الرجل الوحيد الذي يخاطبه مسعود في كل الشؤون وبلغ الرجل ما يشبه مرتبة الوزير . وليس مستغربا بعد ذلك ان يعهد مسعود الى الزوزنى مسئولية اعتقال حسنك الوزير السابق (٥٧)

وبدأ كبار رجال الدولة الذين خدموا في العهد المحمودى يراجعون أنفسهم ويستعيدون مواقفهم واتجاهاتهم على أساس أن ذلك العهد الجديد سيرفع من منزلة قوم ويخفض آخرين ، وأن ذلك كله سيتم بتصفيات حساب ، وربما اندفع اليها السلطان بنفسه (٥٨) وربما دفعه اليها محدثو النعمة ، ليحلوا محل أقرانهم أو رؤسائهم في العهد السابق .

(٥٦) أنظر :

Bosworth, The Imperial Policy, P. 55.

(٥٧) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ٥٠ .

(٥٨) أبو الفدا ، المختصر ، ج ٢ ، ص ١٥٧ .

وأدرك كبير الجباب على قريب ملامح هذه النزعة الجديدة منذ أن وصل إليه قرار السلطان مسعود بضرورة استقدام أفواج الجيش من غزنة مع كبار القادة إلى هراة بخراستان واستنبط على قريب من احتضان السلطان لأشخاص جدد أو من بين المقضوب عليهم في عهد محمود سابقا ، أن الزمن قد ولّى بالنسبة لهؤلاء المحموديين الذين شاركوا بفاعلية كفاعتهم أو قريبهم من السلطان السابق في توجيه القرارات السياسية سواء في عهد محمود أو بعد وفاته . ولما كان على قريب على رأس أصحاب النزعة المحمودية ومن بين هؤلاء الذين سارعوا باستقدام محمد بن محمود من جوزجان وأهداه كرسي السلطنة دون مشورة مسعود فماذا كان يتوقع هذا الحاجب مهما استرحم معه السلطان أو قدم له ما يطمئن خاطره في وقت لم تكن السياسات قد رسمت بعد ! وقد اعترف على قريب بخطأه في تسرعه باستقدام محمد من جوزجان دون مشورة مسعود فقال « كنت كالظئر التي تدعى أنها أحرص على سلامة الوليد من أمه ، فشهرت للامر ، وقد خذلني اليوم جميع الرفاق ونجوا بأنفسهم » (٥٩) .

وهنا يفرض السؤال نفسه هل قرر السلطان مسعود الاستغناء عن خدمات قادة وكبار رجال الدولة في عهد أبيه ؟

اختلف المؤرخون في نظرتهم حول تفسير موقف السلطان مسعود ، فبعضهم يرى أن اضطهاد مسعود للمحموديين يقوم تحت ضغط عقدة نفسية تملكته من خلال ما واجهه هو من اضطهاد أبيه له وتفضيل أخيه عليه ، فصب مسعود غضبه ليس على أخيه فحسب بل على قادة وكبار رجال دولة أبيه (٦٠) . ويرى البعض الآخر (٦١) أن استقرار مسعود وحكمه للأقاليم والمدن الفارسية جعله

(٥٩) البيهقي ، تاريخ المسعودي ، ص ٥٢ .

(٦٠) ثابتي ، تاريخ نيسابور ، ص ١٣٨ .

(٦١) أنظر :

يميل الى القيادات والانظمة الفارسية ويتعد عن القيادات التركية مما أدى الى ابعاده للقيادات القديمة في عهد أبيه .

ورغم أننا لا نستبعد دور العامل النفسى والعامل الحضارى فان الشواهد تؤكد أن السلطان مسعود لم ينتقم من كل أصحاب أبيه الذين تولوا مناصب كبيرة فى الدولة المحمودية . فقد بقى كل من التونتاش حاكم خوارزم وأبى نصر مشكان صاحب ديوان الرسائل من أشد المقربين الى السلطان مسعود بعد توليه ، وكانا فى الوقت نفسه من المقربين الى أبيه (٦٢) . كما أننا لا نستطيع أن نحكم بخروج مسعود عن تركيته رغم معاشيته للفرس وحكمه للأقاليم الفارسية ، فلم يتخل عن تقاليده التركية فى معاملة قادته وجنده ، بل كان يستخدم اللغة التركية فى التحدث معهم (٦٣) . ويبدو لنا أن السلطان مسعود وقع تحت تأثير أصحاب النزعة المسمودية الذين كان أغلبهم يهتمهم ازاحة المحموديين عن أماكنهم ليحلوا محلهم ، ولينتقموا منهم ، فالعلاقة بين الجانبين « المحموديون » و « المسموديون » علاقة متنافرة اما بحكم العداء القديم منذ عهد السلطان محمود أو بحكم ما بين القديم والجديد فى عهدين متاليين .

ويصور لنا المؤرخ البيهقى صورة هذا التنافر بين المحموديين والمسموديين عند وصول قادة غزنة الى هراة بقوله : « كان أصحاب محمود كمن أرتكبوا اثما كبيرا وكأنهم غريباء عن المسموديين » (٦٤) ثم يعلق المؤرخ على حفل الاستقبال الذى عقد بمناسبة وصول على قريب وحضره السلطان وممثلون عن الاتجاهين المحمودى والمسمودى بقوله : « وبدت صورة المحموديين فى هذه الجلسة باهنة تستجلب العطف » ولم يستطع أقوى ممثلى هذا الاتجاه المحمودى وهو التونتاش حاكم خوارزم أن يطالب بأية حقوق أو تمثيل لأصحابه واكتفى بكلمة تدل على

(٦٢) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٦٥ .

(٦٣) أنظر :

Bosworth, The titulature, P. 220.

(٦٤) البيهقى ، تاريخ المسمودى ، ص ٥٤ .

استجداء السلامة لهم « فاذا شاء الرأي العالى ابقاءهم فى الخدمة فذلك امر حكيم لكى لا يتشفى فيهم اعداؤهم » (٦٥) .

ولم يعترض السلطان على ما أبداه التونتاش من رجاء يحفظ للمحموديين بعض ما كان لهم ، فليس فى خطة العاهل الجديد تصفيتهم جميعا . اما بالنسبة لعلى قريب كبير الحجاب فلا رجاء يفيد حيث اتفق السلطان مع محدثى نعمته ارباب الدولة المسعودية أن يكون فى ذلك اللقاء الذى عقده السلطان مع على قريب حجب ذلك الحاجب عن دنيا السلطة باعتقاله ، بل وعن الحياة كلها بقتله فيما بعد هو وأخيه والاستيلاء على كل ما يمتلكان من ثروة (٦٦) .

وكان اعتقال على قريب وابعاده عن السلطة من اكبر الصدمات التى واجهها المحموديون ، فاستولى على قلوبهم الرعب (٦٧) . ومن جهة أخرى اراد السلطان كسب بعضهم الى صفه ، وخاصة المعتدلين منهم . لذلك سارع برسال احد أعوانه من المسعوديين وهو عبدوس بن عبد العزيز الى التونتاش الذى كان السلطان يخاطبه بالامس القريب على انه « الوالد الفاضل » فهو حاكم خوارزم ويجب مراعاة خاطره . وركز عبدوس على لسان السلطان فى محادثاته مع التونتاش على أن اعتقال على قريب لا يمثل اتجاها فى السياسة المسعودية ضد المحموديين ، وانما هو بمثابة عقاب شخصى لهذا الحاجب على ما اقترفته يده من أخطاء فى حق هذه الاسرة الغزنوية بصفة عامة ، ومسعود بصفة خاصة (٦٨) .

ورغم أن التونتاش تظاهر بالتأييد لقرارات السلطان فإنه لم يستطع

(٦٥) المرجع السابق ، ص ٥٦ .

(٦٦) نفسه ، ص ٥٨ . وابن الاثير ، الكامل ، ج ٧ ، ص ٣٤٧ .

(٦٧) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٦٠ .

(٦٨) نفسه ، نفس الصفحة . كذلك : بارتولد ، تركستان ، ص ٤٤٠ وما بعدها .

منع نفسه من ابداء التعاطف وطلب العفو عن صديقه على قريب ، وتذكر السلطان بما يقتله أصحاب الاتجاهات الجديدة « المسعوديون » لضرب المحموديين . ويبدو أن التونتاش وصل به اليأس من جراء تحكم هذه الزمرة من أصحاب العهد الجديد الى حد تخوف فيه على نفسه وبدأ يفتش عن وسيلة لترك الساحة السلطانية والفرار منها الى بلده خوارزم (٦٩) وتمكن بشق الانفس من الحصول على موافقة السلطان بالرحيل .

وهنا ثارت ثائرة المسعوديين ، ونشطوا في افهام السلطان بخطورة مرامي التونتاش ومناصرته للمحموديين ، وسارعوا بارسال مندوب منهم وهو عبدوس للحاق به لاقتناعه بالعودة وعبثا حاول عبدوس . فقد فلت الرجل بجلده كما يقولون . واستغل المسعوديون هذه الحادثة لممارسة ضغوطهم على السلطان في مزيد من الاضطهادات للمحموديين (٧٠) .

النزعات السياسية ودورها في المجال السياسي للدولة :

وليس غريبا على المشتغلين بالسياسة في الدولة الغزنوية ابان هذه الفترة المزدحمة باتجاهاتها ونزعاتها أن يدور في رؤوسهم تساؤلات جد خطيرة فهؤلاء العتاة الذين شاركوا في بناء الدولة مع محمود يتهاوون أمام أصحاب مسعود ، ولكن مسعود لم يتخذ قرارا سياسيا واضحا بابعاده كل المحموديين ، فلبقى منهم من بقى في خدمة الدولة ثم أن هذه الزمرة الجديدة من المسعوديين ليسوا جميعا من أبناء جيل واحد ، يمثلون اتجاهها فكريا واحدا ، فمنهم من جاء به العهد الجديد المسعودي الى بريق السلطة لأول مرة ، وهؤلاء يعملون على اثبات وجودهم في مجالات السياسة والاقتصاد والحرب . ومنهم من كانت له تجربته في خدمة السلطان محمود وابعاد ابعادا سياسيا أو اعتقل (كأحمد بن حسن ميمندى وأبى سهل الزوزنى) ومثل هؤلاء أهدى لهم العهد الجديد ما كان

(٦٩) البيهقي ، تاريخ المسعودي ، ص ٦١ .

(٧٠) المرجع السابق ، ص ٨٨ .

لهم أو أكثر من سلطة ، بل وفي داخل هذا الفرع من السعوديين من كان إبعاده بسبب تعاطفه وتأييده لمسعود عنجما كان أميرا ووليا للعهد فمن وجهة نظرهم يتساوى معهم ؟ وهناك من خدموا الدولة الغزنوية في عهد السلطان محمود ، واستطاعوا بمواقفهم المعتدلة ، وعدم اقحام أنفسهم في وسط النزعات المتنافرة أن يحافظوا لأنفسهم على مراكزهم ، فكسبوا عطف السلطان الجديد ، ولم تجد معهم محاولات السعوديين لقلب السلطان عليهم (مثل أبي نصر مشكان والبيهقي وغيرهما) .

من خلال هذه الاتجاهات المتعددة والمتنافرة أصبح الجو السياسى قلما في الدولة الغزنوية . ويصور البيهقي (٧١) هذه الحالة القلقة التى كان يعاني منها بعض المشتغلين بالسياسة والمتولين لبعض المناصب الادارية كالحجابة أو أصحاب الدواوين بأن بعضهم قد وصلت به الحيرة من أمره فالى أى اتجاه من الاتجاهات سوف يصنفه السلطان والى أى نزعة سيسعى أصحاب الدولة الجديدة من السعوديين الى وضعه فى إطارها ومعاملته على أساسها !

ولا نستبعد أن يكون السلطان مسعود ساعد على افتعال هذا الصراع السياسى مع بداية حكمه بين السعوديين أنفسهم ، ليتمكن من فرض سيادته ، ويسعى الجميع الى تقديم ما يحصلون به على رضاه وتأييده .

ويبدو أن السعوديين أصابهم الارق عندما علموا بوصول الامير يوسف بن سبكتكين وهو عم السلطان الى بلخ ، فلم يرق لهم وجود قيادة سياسية وعسكرية على شاكله هذا الامير الذى نال حب الجند واحترامهم . وربما استطاع التأثير على السلطان لصالح المحموديين . فأوغر السعوديون قلب السلطان على عمه وأقتعوه بضرورة إبعاده عن بلخ حيث كان موكب السلطان قد استقر فيها . واضطر السلطان الى الاستجابة لهم بتكليف عمه فى مهمة حربية خارج بلخ (٧٢) .

(٧١) تاريخ المسعودى ، ص ٦١ .

(٧٢) نفسه ، ص ٦٩ .

ومع هذا التحكم والنفوذ الذى حصل عليه المسعوديون الا أنه لا يفهم من ذلك أن السلطان مسعود كان فى كل الاحوال موافقا لنزعاتهم العدوانية تجاه المحموديين ويبدو أنه عندما منحهم النفوذ واستخدمهم مع بداية حكمه أراد أن يحقق التوازن مع جماعة المحموديين والتغلب عليهم، ثم استطاع المسعوديون استغلال هذه الناحية للوصول الى مآربهم الخاصة . بيد أنه عندما كان السلطان يلاحظ تجاوزهم لحدودهم باتهام كل من يخالفهم والتشكيك فيه ، لم يكن يسمح لهم . وكان تدخله الشخصى يمنع هؤلاء من الشطط لضرب المحموديين فى أكثر من موقف (٧٣) .

موقف السلطان من قادة المسعوديين :

تميزت هذه الفترة القصيرة من حكم مسعود وهى التى كان ينتقل فيها من نيسابور الى هراة ثم بلخ بعدم وضوح الرؤية السياسية المستقبلية للدولة الغزنوية . فقد تعامل السلطان مع المحيطين به من كبار رجال الدولة معاملة لينة ، وأن اكتنفها بعض الغموض حيث أدخل فى روع كل منهم أن هناك منصبا كبيرا ينتظره فى ظل الدولة المسعودية الجديدة فبرغم أن أبا سهل الزوزنى سطر نجمه وسار يصرف الامور وينهى المعاملات ، ويقرأ المصادرات (٧٤) لكونه من انصار مسعود قبل وبعد ولايته للسلطنة، وقد دعم من مركزه أنه أحد المفضوب عليهم فى عهد السلطان محمود (٧٥) فإن هناك قادة آخرين منحوا سلطات واسعة تكاد تكون موازية لما حصل عليه الزوزنى كأبى سهل الحمدوى وأبى القاسم كثير وطاهر الكاتب وأبى الفتح الرازى وأبى الخير البلخى وعبدوس ابن عبد العزيز وغيرهم (٧٦) .

(٧٣) نفسه ، ص ٨٨ .

(٧٤) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ٦٩ .

(٧٥) المرجع السابق ، صفحات ٢٤ ، ٢٥ .

(٧٦) نفس المرجع ، ص ٩٦ ، عباس بوويز ، ديالة وغزنويان ص ٣٣٣ .

ومع أن السلطان عهد إلى هؤلاء القادة إدارة بعض الأمور السياسية والاقتصادية ، إلا أنه تعامل معهم جميعاً على أساس أن تلك الفترة ما هي إلا فترة انتقالية وهو ما نطلق عليه الآن « الحكومة المؤقتة » وكان قصد السلطان من ذلك أن يمنى أصحاب الأحلام بها تصبو إليه نفوسهم من جاه أو سلطة ويستطيع الذين لم يحصلوا على منصب أن يسعوا إليه . وكذلك الذين يطعون في تحسين مستوى مناصبهم ، فليس هناك حاجزاً أمامهم وقد صور البيهقي (٧٧) هذه الأوضاع في صفوف السعوديين بقوله عن بعضهم : « أما طاهر الكاتب والعراقي وبعض الكتاب كانت لهم أحلام واسعة » .

وفي الوقت الذي كان فيه السلطان ينظر لهؤلاء على أنهم الهيئة الاستشارية للنهوض بدولته الجديدة ، كان كل منهم يطمع في منصب أو ديوان ويعمل على تثبيت نفسه به ، وهذا ما يفهم من عبارة البيهقي بخصوص أحدهم فيقول : « وكان أبو سهل الحمدوي يجلس أثناء الطريق في خيمة ويتحدث في المعاملات لأنه كان أكثر الجميع خبرة بها وقد حسب نفسه في منزلة الوزارة » (٧٨). وذلك لأن أبا سهل الحمدوي هذا شغل عبدة مناصب في عهد محمود ومنها ولاية خراسان (٧٩) ، ثم تولى الوزارة لحمد بن محمود (٨٠) ، فليس أقل من تطلعه إلى شغل منصب كبير يتفق وكفأته بعد أن انضم لمسعود .

كان السلطان مسعود إذا رفع شأن قائد نظر إليه الجميع بعين الحسد ، فمارس معهم حسب ما تقتضيه الظروف عملية توزيع المناصب ، وجعل لكل قوم يوماً كما يقولون فلما اطمأن السلطان بعد وصوله إلى بلخ (أذى الحجة ٤٢١ / ١٠٣٠ م) أن الأمور صارت هادئة ولم يعد ثمة معارضة واضحة لحكمه في

(٧٧) البيهقي ، نفس الكتاب ، ص ٩٦ .

(٧٨) نفس المرجع ، ص ٩٦ .

(٧٩) الحسيني ، زبدة التواريخ ، ص ٢٨ .

(٨٠) عباس برويز ، نفس الكتاب ، ص ٣١٤ .

الجهة الداخلية بدأ في تحويل دفة القيادة الى الحاجب غازى نوشستكين
سبهسلار بلخ وسمنجان فأخذت شئون الديوان تسير بقديره (٨١) .

وتلقى الجميع هذا الخبر بصدمة بالغة ، فالذين كانت لهم سابقة الخدمة
مع مسعود ، نظروا الى هذا الغازى على أنه حجب عنهم تطلعاتهم ، فما بالك
ببقايا المحموديين الذين أصبح ظل الحاجب غازى ثقيلا على قلوبهم ، وبدأ
الجميع يدبرون للايقاع به . ولكن السلطان لم يبخل عليه في تلك الفترة ، رغم
كل الوشائيات التى دبرها له خصومه . فقد عهد اليه بشئون الجيش ، وكان
دون غيره يستطيع التوسط في شئون الجند ، مما جعله قبلة للجميع (٨٢) .
ونعتقد أن توجيه دفة القيادة الى الحاجب غازى يرجع الى وجود السلطان في
بلخ ، حيث أسند حكمها من قبل لهذا الحاجب ، فكان من الطبيعى تقديم الرجل
في البلد التى يحكمها . ولعل السلطان أراد أن يمارس سلطته في تغيير القيادات
بين المسعوديين .

وإذا كان السلطان قد أغضض عينه وترك بعض الامور المرتبطة بولاء
المحيطين به وكفاءة العاملين معه أثناء تواجده في نيسابور أو هراة ، فذلك
لأنه كانت تشغله مهمات أخرى أكبر ، أما وقد أطمأن نسبيا في بلخ الى سير
أحوال الدولة لصالح حكمه الجديد غبدا العمل من منطلق آخر (٨٣) ، اذ كان
يراجع بنفسه قوائم العاملين في الدواوين ليقرر من يراهم هو على وفاق مع
سياسته ، ومصلحة دولته فقد كان السلطان يعلم ما بين رجال دولته من
انقسامات ، وما غلب عليهم من نزعات ، فنراه عندما تقدم أبو نصر مشكان
صاحب ديوان الرسائل بسجل العاملين معه في الديوان ، يعكف السلطان على
دراسة هذه السجلات ، ويصدر قرارا بشطب بعض الاسماء التى تشكك في

(٨١) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ١٤٦ .

(٨٢) المرجع السابق ، ص ١٥٠ .

(٨٣) عباس برويز ، ديالة وغزنويان ، ص ٣٣١ .

انتمائها للعهد المسعودي (٨٤) . ومن هذا المنطلق بدأ السلطان ينظر بعين المصلحة لدولته ، وأصبح في مقدوره الآن أن يوازن بين الاتجاهات والاشخاص على أساس ما يؤديه كل اتجاه أو شخص للدولة ، ولم تعد هناك حاجة ماسة للانسحاق وراء أصحاب النزعات التصفية للمحموديين . فمن هؤلاء المحموديين من بوسعه أن يؤدي خدمات جليلة للدولة إذا أحسن السلطان الثقة فيهم ، ومنهم كفاءات تمرست على العمل الإداري ويمكنها الاستمرار إذا ابتعدت عن شكوك المتسلطين الجدد .

تشكيل الوزارة الجديدة برئاسة أحمد بن حسن الميمندي :

وتعتبر خطوة السلطان في استدعاء الوزير السابق أحمد بن حسن الميمندي ليوليه الوزارة (٤٢٢ / ١٠٣١ م) مرحلة جديدة وخطيرة للاتجاهات والنزعات حول السلطة في الدولة الغزنوية . فقد كان أبو سهل الزوزني اذ ذاك هو القائم بأعمال الوزارة ، وإلى جانبه كل من أبي سهل الحمدي وعبدوس ابن عبد العزيز ، يخفيان في داخلهما عدم ارتياح لما وصل اليه الزوزني من جاه (٨٥) .

وكان أحمد بن حسين معتقلا في إحدى قلاع الهند منذ أيام السلطان محمود (٨٦) ، وقد بدأ حياته في أحضان الدولة الغزنوية ، وهو أخو السلطان محمود في الرضاعة ، وزميله في الدراسة . وتولى عدة مناصب في عهد محمود ، منها ديوان الرسائل ، وديوان الاستيفاء (٨٧) ثم تولى الوزارة التي بقي فيها

(٨٤) البيهقي ، نفس الكتاب ، ص ١٥٣ .

(٨٥) البيهقي ، تاريخ المسعودي ، ص ١٥٨ .

(٨٦) ابن الجوزي ، المنتظم ، ج ٨ ، ص ٥٣ . عباس برويز ، ديالة وغزنويان ، ص ٣٢٧ .

(٨٧) خوندмир ، دستور الوزراء ، ص ٣٦ . برويز ، نفس الكتاب ، صفحات ٣٠٧ ، ٣٠٨ .

ثمانية عشرة عاما . ولكنه تعرض لدسائس كبار رجال الدولة ومنهم على قريب . فتغير عليه محمود وعزله ثم سجنه (٨٨) .

فلما قرر السلطان استقدام احمد بن حسن هذا بكل ما لديه من خبرة ادارية وسياسية لم تستطع زمرة المسعوديين افتعال سبب للمعارضة لعدة جوانب منها ما قلناه عنهم من وجود ضغائن بينهم ومنها أيضا الكفاءة التي لا يختلف عليها اثنان حول شخص احمد بن حسن ، أما العامل الثالث وهم الاله ان هذه الزمرة كانت تعمل على ابعاد الكثير من القادة وكبار رجال الدولة القدامى بحكم انتماء هؤلاء لعصر محمود واخلاصهم لما قُبناه في آخر أيامه من أفكار وأعمال ضد مسعود ، أما الآن فالذي اختاره مسعود هو أحد الوزراء الذين أبعدوا في عهد السلطان محمود وأودع في المعتقل (٨٩) . فليس ثمة اعتراض على الرجل ، بل وأكثر من هذا أراد مسعود أن يهدى زرع الزوزنى فجعله هو رسول السلطان الذي يحمل المشافهات والمراسلات في مخاطبة أحمد بن حسن لقبول الوزارة . ولم يكن أمام الزوزنى الا قبول هذا الحمل الثقيل على نفسه وهو يعلم أنه سيسلم سلطاته الى من ابتعث اليه (٩٠) .

ولعل الزوزنى اهتدى الى انه ما دامت الوزارة راجلة عنه بقرار سلطاني ، فلماذا لا يحافظ على أكبر قدر ممكن من جأه حول السلطة المركزية فيظهر للعيان انه هو الذي تنازل عن الوزارة لاحمد بن حسن ، ولم يجبر على ذلك . ثم يحافظ في الوقت نفسه على علاقة طيبة بهذا الوزير الجديد .

وتمنع أحمد بن الحسن في قبول الوزارة ، ولكنه على ما يبدو كان راغبا فيها وأراد فقط أن تأتي اليه لا أن يسعى اليها . وهي ظاهرة جديدة شددت

(٨٨) خوندмир ، نفس الكتاب ، ص ٣٣٧ ، برويز ، نفس الكتاب ص ٣٠٨ .

(٨٩) البيهقي ، نفس الكتاب ، ص ١٥٨ .

(٩٠) نفسه ، ص ١٥٩ .

انتباه المحيطين بالسلطان مسعود ، وخاصة هؤلاء الذين ركبوا موجة الحكم الجديد . ولعل أحمد بن الحسن كان قد وضع في ذهنه الخطوط العريضة لبرنامج الإصلاح في السياسة والإدارة . وعرف أن هذا البرنامج سيصطدم بالنزعات والاتجاهات المحيطة بالسلطة . لذلك أراد أن يدخل إلى الوزارة بأقدام ثابتة . فقد صرح الرجل لأبي نصر مشكان صاحب ديوان الانشاء بعدم كفاءة كثير من الوزراء المتولين للسلطة (٩١) .

وتولى أحمد بن حسن الوزارة بشروطه التي وافق عليها السلطان فقد أعطى للوزير حق تدبير شئون الدولة السياسية والإدارية . ولم يستثن إلا السلطة الحربية وأمور اللهو والتسلية (٩٢) . وهذا أدرك الجميع أن أمر الوزارة قد استتب وأن عهدا جديدا قد بدأ . واستحوذ الخوف على هؤلاء الذين جأوا إلى السلطة وهم ليسوا أهلا لها تحت شعار « المسعوديين » (٩٣) . وقد عبر الوزير عن هذا صراحة بقوله : « فتح هذا السلطان الطريق أمام كثير من الأذئاب ، وزاد في جراتهم » (٩٤) .

ولم يخف الوزير انفعاله بهذه المساواة منذ أول يوم تولى فيه الوزارة حتى أنه عندما لبس خلعة الوزارة في حفل أعده له السلطان ، أقدم عليه كبير الحجاب آنذاك ويدعى بلكاتكين مقدما إليه الهدايا الثمينة وتبعه بقية الحجاب مقتدين به ، فإذا بالوزير الجديد ينظر إليهم شخرا رافضا هداياهم (٩٥) . ثم أمر بتسجيل كل ما وصل إليه من هدايا ، وضماها إلى خزانة الدولة ، مما يشير إلى منهجه في التعامل أمام الآخرين (٩٦) . وبدأت مظاهر الإصلاح في كافة الشئون

(٩١) البيهقي ، تاريخ المسعودي ، ص ١٦٠ .

(٩٢) نفسه ، ص ١٦١ .

(٩٣) عباس برويز ، ديالة وغزنويان ، ص ٣٢٨ .

(٩٤) البيهقي ، نفس الكتاب ، ص ١٦١ .

(٩٥) المصدر السابق ص ١٦٥ .

(٩٦) المصدر السابق ص ١٦٥ .

الادارية بتدبير أحمد بن الحسن . فأصدر أوامره للمستوفين والكتاب بمراجعة سجلاتهم ورصد قوائمه ومقابلتها بما سجله خازنو السلطان حتى تتضح الميزانية العامة للدولة (٩٧) .

استطاع هذا الوزير بأسلوب بارع أن يفتت الجبهة التي يمكن أن تقاومه مستقبلا بخطة أحكم . فاستمال الى جانبه كل من أبى سهل الزوزنى وأبى سهل الحمدوى بولاية الاول على أعمال العرض — الجيش — ، وولاية الثانى فى وظيفة الاشراف على المملكة وهى احدى الوظائف الهامة آنذاك . وتناسى انوزير مؤقتا ما يكنه لأبى سهل الزوزنى من كراهية (٩٨) . وخطط الوزير فى الوقت نفسه للتخلص من أبى القاسم كثير المعزول من امارة العرض وكل من أبى بكر الحصرى وأبى الحسن العقيلى وكانا من جملة الندماء المقربين للسلطان وكانت تربطهما بالوزير علاقة سيئة منذ أيام السلطان الراحل محمود . وليس غريبا أن يفكر الوزير فى القضاء على هذه الجبهة او اضعافها .

تشبث المسعوديين بالسلطة :

وأن أحمد بن حسن قد استطاع أن يخفف من غلواء جبهة المسعوديين بإبعاد بعض قادتهم ، فقد بقى أمامه البعض الآخر ، وعلى رأسهم الزوزنى وعبدوس وغيرهما وقد ثبت للوزير تشبث هذه الزمرة بالسلطة وعدم رضوخها للاتجاه المعتدل الذى سار عليه ، وأن هؤلاء ما زالت لهم وسائلهم فى اشغال المواقف واثارة السلطان للوصول الى أهدافهم . وقد تجلى ذلك فى حادثة مقتل الوزير السابق حسنك الذى عهد السلطان بأمره الى أبى سهل الزوزنى ، ووجدها هذا فرصة للتشفى واطهار القدرة على الانتقام من المخالفين له ،

(٩٧) نفسه ، ص ١٦٨ .

(٩٨) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ١٦٩ .

واحتفظ بحسبك معتقلا من نيسابور الى بست(٩٩) ثم الى هراة وأخيرا الى بلخ(١٠٠) . ولقى حسبك طوال هذه المدة شتى أنواع الزجر والاهانة من جانب الزوزنى الذى أراد اظهار نفسه على أنه ما زال فى قمة السلطة رغم محاولات الوزير أحمد بن حسن إيقاف هذه الزمرة عند حدها(١٠١) .

وتقدم الزوزنى الى السلطان مطالبا بشنق حسبك والتخلص منه ، وهو طلب ينطوى على التواء صاحبه وسوء طويقه لاسباب متعددة منها :

أولا : أراد الزوزنى أن يضع أحمد بن حسن فى موقف لا يحسد عليه ، فهو يعلم أن الوزير سيقف مكتوف الايدى رغم تفويض السلطان له بإدارة الأمور فى الدولة ، وأن رفض مثل هذا الطلب أو الاعتراض عليه سيظهر الوزير أمام السلطان على أن الاول متعاطف مع أعداء الدولة من أمثال حسبك . وإذا وافق الوزير مضطرا اعتبر ذلك نصرا للزوزنى ورفاقه ، وظهروا على أن الكلمة فى الدولة ما زالت لهم .

ثانيا : تخوف الزوزنى من سياسة الوزير الجديد الرامية الى وقف اضطهاد المحموديين والاستفادة منهم بما لديهم من خبرات ، فيحصل حسبك على أعفاء من السلطان بتأثير من الوزير . ويعلم الزوزنى جيدا خطورة تواجد حسبك فى السلطة ، وما يكنه هذا الرجل للزوزنى ورفاقه من احتقار وكراهية .

(٩٩) بست وهى مدينة بين سجستان وغزنة وهراة ، وكان يطلق على ناحيتها كرم سير أى الجهات الحارة . عنها انظر ياقوت ، معجم البلدان ، مجلد ٢ ، صفحات ١٤ ، ١٥ . وقد افتتح هذه المدينة سبكتكين وضمها الى أملاكه . أبو الفدا ، المختصر ، ج ٢ ، ص ١١٧ . والحنبل ، شذرات الذهب ، ص ٢٢٠ .

(١٠٠) ثابتى ، تاريخ نيشابور ، ص ١٣٨ .

(١٠١) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ١٩١ .

وألقي الزوزنى ورقاقه ثقلهم في هذه الجولة الجديدة لتحقيق هدفهم في ضرب القوى المعادية لهم . وأعدوا الخطة كاملة ، فعندما تردد السلطان في قتل حسنك على أساس عدم وجود اتهام يجيز قتله ، أحيى الزوزنى من جديد الصاق تهمة القرمطى التى كان حسنك قد أتهم بها في عهد السلطان محمود من جانب الخلافة (١.٢) . وقد ثبتت براءة الرجل ، ودافع عنه محمود حتى أنه قال « لو كان حسنك قرمطيا فأنا أيضا قرمطى » (١.٣) .

ومن المعروف أن السلطان محمود كان سنيا على مذهب أبى حنيفة ، ثم أعجب بتفسيرات الشافعيين للأحاديث وقريهم له (١.٤) . ولم تفلح معه محاولات الفاطميين لضمه اليهم . فقد كانوا يرسلون الكتب والهدايا اليه فيردها عليهم ويحرق كتبهم (١.٥) . فقد أرسل له الحاكم بأمر الله في ٤٠٤ / ١٠١٣ م رسولا ، ثم أرسل الخليفة الظاهر له بعد ذلك مكررا ما حدث في عهد الحاكم ، فلم تلق هذه الدعوات من محمود إلا الاستنكار والرفض ، وإرسال خاسع وهدايا الفاطميين له الى خلفاء العباسيين ، معلنا لهم الولاء

(١.٢) تعرض حسنك لتهمة القرمطى من جانب الخلافة العباسية بسبب اتصال دعاة الفاطميين به عندما مر ببلاد الشام في طريق عودته من الحج . وقدم له رسل الفاطميين بعض الهدايا لكسب وده وود السلطان محمود . عن ذلك انظر البیهقي، تاريخ المسعودى ص ١٩٤ .

(١.٣) ثابتى ، تاريخ نيشابور ، ص ١٤٠ . برويز ، ديالة وغزنويان ، ص ٣٢٨ ، كذلك :

Bosworth, The Imperial Policy, P. 61.

(١.٤) الحنبلى ، شذرات ، ص ٢٢١ . كذلك :
Richard Bulliet, The Patriciant of Nishapur, PP. 70 - 71.

(١.٥) ابن كثير ، البداية والنهاية ، ج ١٢ ص ٣٢ . كذلك لويون ، حضارات الهند ، ص ٢١٨ . أيضا النجرامى ، العلاقة السياسية والثقافية بين الهند والخلافة العباسية ، ص ١١٦ .

والطاعة (١٠٦) ، كما كانت العملة الغزنوية في عهد محمود تحمل اسم الخليفة العباسي (١٠٧) . ومعنى هذا كله أن اتهام حسنك وزير السلطان محمود بالقرمطية ، ودفاع محمود عنه وتبرئته ، واستمرار حسنك في وزارة محمود يشير الى اتهام محمود نفسه . ومع ذلك لم يهتم الزوزنى ورفاقه الا بما يحقق لهم غايتهم .

وهناك من المؤرخين (١٠٨) من يربط بين قتل حسنك ووصول الخليفة القادر الى السلطان مسعود في نيسابور (٤٢١ / ١٠٣٠ م) حيث حمل هذا الرسول بالاضافة الى الهدايا والخلع رغبة الخلافة في التخلص من حسنك . ولعل هذا هو الذى دفع الكرديزى (١٠٩) في تأريخ مقتل حسنك بسنة ٤٢١ / ١٠٣٠ م مخالفا بذلك اغلب المؤرخين .

استطاع الزوزنى أن يجسد اتهام حسنك بالقرمطية أما السلطان على أساس أن قتل حسنك لابد أن يتم تنفيذا لاوامر الخليفة العباسي القادر بالله . فاضطر السلطان الى توجيه امره للوزير بعقد محاكمة لحسنك يحضرها كبار رجال الدولة والقضاة والاعيان . ويرى بعض المؤرخين (١١٠) أن السلطان مسعود ساعد بشكل ما في قتل حسنك ، وأنه لو أراد انقاذ حياته لفعل كما دافع عنه السلطان محمود من قبل ورفض اتهام الخلافة له . ويؤكد بعض المؤرخين (١١١) رغبة مسعود في التخلص من حسنك لما بدر من الاخير في حق

(١٠٦) العتبي ، تاريخ يمينى ، ج ٢ ، ٢٣٨ . عصام عبد الرعوف ، تاريخ الاسلام في جنوب غربى آسيا ، ص ٨٥ . الساداتى ، تاريخ المسلمين ص ٧٩ .

(١٠٧) العتبي ، نفس الكتاب ، ص ١١٢ . النجرامى ، العلاقة ، ص ١١٥

(١٠٨) برويز ، ديالة وغزنويان ، ص ٣٢٨ .

(١٠٩) زين الاخبار ، ص ٩٦ .

(١١٠) انظر :

Bosworth, The Imperial Policy, P. 61.

(١١١) ثابتى ، تاريخ نيشابور ، ص ١٣٨ .

مسعود أبان حكم العاهلين السابقين محمود ومحمد ، فينقل عن حسنك أنه قال مرة لعبدوس « قل للامير مسعود انتى افعل كل ما أفعل بأمر مولاي — ربما قصد محمود — فاذا نلت يوما سرير الملك تمر بشنق حسنك » (١١٢) .

ووجد هؤلاء الذين تركوا مناصبهم من قبل بمقتضى اصلاحات الوزير أحمد بن حسن فرصتهم للعودة من جديد على المسرح السياسى فإلبدوا الزوزنى ووقفوا بجانبه ، بل وسمح لبعضهم من أمثال أبى القاسم كثير حضور المحاكمة (١١٣) .

ولم يكن فى وسع الوزير الاستاذ الرئيس كما كان يطلق عليه رفض قرار السلطان بعد أن أغلقت كل الابواب أمام الدفاع عن حسنك الذى اتهم فى صحة عقيدته من جانب الخلافة وأيد السلطان ذلك . واقتنع الوزير باحناء رأسه للعاصفة حتى تمر ، وعقد جلسة المحاكمة . ولكنه فى الوقت نفسه لقن الزوزنى درسا قاسيا . فقد تعمد الوزير استقبال حسنك ذلك المتهم استقبالا طيبا نكساية فى الزوزنى ، وأعطى له الفرصة فى الرد على اهانات الزوزنى الذى لم يتمالك نفسه ، ولم يراع حرمة الجلسة والجالسين بانفعالاته المتكررة . وهنا لفت الوزير نظره ، وصغر من شأنه أمام الجميع فمن العبارات التى وجهت له « انقص فى كل الامور يا أبا سهل » و « الا ينبغى أن تراعى حرمة هذا المجلس السلطانى » (١١٤) وغيرها .

وصلت المعركة فى الوسط السياسى الى أشدها ، فقد استجاب الوزير لنوجيهات السلطان بعقد جلسة المحاكمة لحسنك ، ولكنه أدار الجلسة

(١١٢) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ١٩١ ، ثابتى ، نفس الكتاب ، ص ١٣٨ .

(١١٣) البيهقى ، نفس الكتاب ، صفحات ١٩٥ ، ١٩٦ .

(١١٤) نفسه نفس الصفحات .

بطريقة حازمة ، ولم يجعل منها ما يعرف عن بعض المحاكمات السياسية التي تتمكن فيها الدولة من استصدار حكم سريع لصالحها . بل كان أحمد بن حسن يهيم نفسه في المقام الاول واثبات قدرته ، أن يكسب المعركة ويقنع السلطان ببراءة حسنك وخطورة ما يترتب على قتله من نتائج . ولكن الزوزنى ورفاقه ثارت ثائرتهم ، واعتبروا القضية بالنسبة لهم قضية مصر ، فكثفوا جهودهم لاثارة الضغينة عند السلطان من جديد . بل وصل الامر بالزوزنى وجماعته أن دبروا حيلة تم بمقتضاها وصول رجلين من بغداد برسالة من الخليفة يقول فيها « يجب صلب حسنك القرمطى » (١١٥) فأغلقت هذه الرسالة الباب أمام كل شفاعاة . وليس هناك مجال للتدابير اذا حلت المقادير .

ويبدو أن المؤرخ بارتولد (١١٦) لم يقف على دور هذه الدسائس التي قام بها أصحاب النزعات ، فتصور أن السلطان مسعود متناقض في قراراته

صحة الحموديين :

وكان مقتل حسنك صدمة قوية لبقايا الحموديين ، وكذلك لهؤلاء المعتدلين الذين يتزعمهم الوزير الاستاذ الرئيس أحمد بن حسن وأبو نصر مشكان صاحب ديوان الرسائل وغيرها . بينما هال لهذه الحادثة زمرة الزوزنى من المسعوديين ، ويروى البيهقى (١١٧) أن الزوزنى كان يضع رأس حسنك في طبق ليراها رفاقه في جلساتهم الخاصة .

(١١٥) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ١٩٨ .

(١١٦) البيهقى ، ص ٤٣٦ وما بعدها .

(١١٧) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٢٠١ .

واستغل المحموديون المشاعر العامة للناس والجند وانفعال الجميع بمقتل حسنك ، وبدأوا ينشطون من جديد في الايقاع بخصومهم من المسعوديين ، فوقع اختيارهم على قائدين كبيرين ارتفع شأنهما في عهد مسعود وهما ارياق الحاجب صاحب جيش الهند واشفتكين الغازي صاحب جيش خراسان ، وتمكن المحموديون على ما يبدو بطرق ملتوية من اقناع السلطان بسوء مسلك هذين القائدين وما تنطوى عليه نواياهما من خداع للسلطان الى لم يمتاع من استمالة بعض المقدمين العاملين تحت قيادة كل من ارياق والغازي ليكونوا عيوناً له يرصدون على قائديهما كل صغيرة وكبيرة .

واستطاع المحموديون من جانبهم وبوسائلهم اغراء المقدمين بما ينتظرهم من مناصب اذا احسنوا التجسس واصطياد الثغرات لهذين القائدين (١١٨) . فوصلت الى مسعود انباء تفيد استبداد ارياق بأمور الهند . ومن ثم عمل بكل وسعة على استقدام هذا القائد لحاسبته . واحتال السلطان عليه ، حيث جعل الوزير يضمن له الامان . فلما قدم على رأس قوته ورجاله من الترك والهنود ، تلقاه مسعود بالاكرام فاغتر ارياق بذلك . ثم باغته حرس السلطان فقبضوا عليه ذات يوم وهو في مجلس أنسه ، وعين السلطان بدلا منه أحمد ينالتكين على جيش الهند (١١٩) . وتمكن السلطان من اسكات جند ارياق واطفاء ثورتهم بالمنح والعطايا . وسبق ارياق معتقلا الى غزنة في ٤٢٢ / ١٠٢١ م ومنها الى بلاد الغور (١٢٠) .

ومع ذلك لم يقتنع عتاة المحموديين بعد اعتقال ارياق وغروب نجمه مع وجود صديقه الغازي سبھسار رخاسان . وادرك هؤلاء أن مغترياتهم وشائعاتهم لا تكفي كسلاح لضرب هذا الرجل الذي يكن له السلطان مسعود تقديرا خاصا لما قام به في مساندته في بداية حكمه . ولذلك نجدهم يستخدمون

(١١٨) البيهقي ، تاريخ المسعودي ، ص ٢٣٦ .

(١١٩) عبد الحى الحسنى ، الهند في العهد الاسلامي ، ص ١٦١ .

(١٢٠) البيهقي ، نفس الكتاب ، ص ٢٤٨ .

كافة الاسلحة والوسائل السرية والعلنية لضرب هذه الثقة حتى أنهم تعرفوا على احدى وصيفات الغازى واستخدموها فى نقل أخبار ملفقة له ، مؤداها أن السلطان قد أضر له الشر وأن مصيره سيسير الى ما سار اليه مصر ارياق(١٢١) .

فاستشعر الغازى الخوف وأعد عدته للفرار سرا من بلخ مع أعوانه . وكانت عيون المحموديين ومسامعهم مع خطوات الغازى وتحركاته ، فما أن بدأ تحركه السرى ليلاً حتى كانت الانباء قد وصلت الى السلطان . فلأصبحت الشائعات والدسائس التى روجوها من قبل مستندة الى واقع عملى أقدم عليه الغازى . فثارت ثائرة السلطان وأمر الجند بمتابعته واللاحاق به لمنع من تحقيق أهدافه ومهامه ، واستطاع الجند اللحاق به ومنازلته عند قرية سياه گرد(١٢٢) ونتج عن هذه المعركة انكسار قوته واصابته مما جعله يقبل عرض السلطان الذى وصل به عبدوس وهو العودة مرة أخرى لينظر السلطان فى أمره بعد أن أظهر للجميع أن الغازى خلع الطاعة ، ولم يعد له حق انبقاء فى السلطة السياسية والعسكرية(١٢٣) .

على أية حال فقد ظلوا بشائعاتهم الى أن دفعوا السلطان الى ابعاد الغازى نويشتكين هو الآخر من بلخ وارساله معتقلا الى غزنة .

ولعلنا نلاحظ هنا صحوة متجددة لجماعة المحمديين فى العمل السياسى ، وكانوا قد آثروا السلامة لفترة من الوقت . ويبدو أن فترة استكانتهم هذه

(١٢١) نفسه ، ص ٢٥٢ .

(١٢٢) سياه گرد : لم يفكرها ياقوت . وهى تقع على طريق ترند . عنها انظر لسترنج ، بلدان الخلافة الشرقية ، ص ٤٦٣ .

(١٢٣) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٢٥٦ .

كانت مرحلة لجس نبض السلطان مسعود ، وهل سيستمر تحت ضغط وتأثير زمرة المسعوديين الجدد التي امتلأ قلبها حقدا على عهد محمود ورجال دولته ، ولماذا لا وقد كانوا نسيا منسيا في عهد محمود الراحل فأصبحوا هم القسادة ورجال الدولة السعودية ، وصارت آمالهم تصبو الى اعتلاء المراكز العليا في الدولة بدلا من هؤلاء المحموديين الذين رغم كفاعتهم ينتسبون الى عهد بائد يحمل ذكريات مؤلمة لسلطانهم الجديد مسعود .

ولا يستطيع الباحث ان يجد خطأ واضحا لسياسة السلطان محمود أمام هذه الاتجاهات المتناقضة ، الا اذا اعتبرنا التآرجح بين الاتجاهين والاستفادة من صراعها هو الخط الذي رسمه السلطان لنفسه . فقد رأى مسعود ما ينتجه هذا الصراع بين المتنازعين من كشف المثالب وإبراز أعداء وخصوم حكمه ، وأن عيون كل جانب من أطراف النزاع هي بمثابة عين السلطان على الجانب الآخر . وأخيرا فان الجميع يسعون لكسب وده ورضاه اما رغبة أو رهبة .

ونعتقد أن الوزير الاستاذ الرئيس أحمد بن حسن لم يكن تروق له هذه السياسات القائمة على الصراعات الداخلية حول السلطة المركزية ، وكان بحكم خبرته وسنه يعلم أن هذه الانقسامات ستورث انهيارا داخليا تمتد آثاره الى كافة شئون الدولة في الداخل والخارج . ولم يصل الرجل بفكره الى ما وصل اليه غيره من المحموديين القدامى أو المسعوديين الجدد الذين تشبثوا بأحقادهم وخصوماتهم في نظرتهم لامور الدولة . وعلى عكس ذلك نجد الوزير يحاول اطفاء هذه النار المستعرة بين النزعات المختلفة . وربما بدا عمله في الوزارة بتقليل اظافر بعض المتسلطين بإقالتهم من مناصبهم (١٢٤) ، ولكنه لم يطالب بقتلهم أو حتى اعتقالهم ، وإنما اكتفى بإبعادهم عن المناصب المحيوية في الدولة . ولا نستطيع أن نضم هذا الوزير الاستاذ الرئيس الى اتجاه من الاتجاهات المتطاحنة . فقد ارتفع بنفسه فوقها ، ليأخذ الاتجاه

المعتدل. إصالح الدولة . فهو لم يكن راضيا عن قتل حسنك الذى دبر مقتله زمرة المنتقمين بالحكم الجديد ، كما أنه لم يكن راضيا عن اقالة ارياق والقبض عليه انذى دبر له المحموديون(١٢٥) . وذلك لانه يعلم جيدا أن الحزبين لم تكن تحركهما مصلحة الدولة أو الولاء للسلطان بقدر ما هي رغبة الانتقام والتشفى .

ورغم أن الوزير صرح السلطان بحقيقة الامر وخطورته ، فإن السلطان انساق فى كثير من قراراته السياسية وراء هذه التحيزات ودسائسها بل والادهى من ذلك أن السلطان أخذ منهاج هذه التحيزات فى التعامل . فبعد أن وافق على خطة الوزير التى تدعو الى العفو عن ارياق وتهئية خاطره ، والاستفادة منه ، بدأ الوزير فعلا محاولته بأن جمع ارياق والغازى بالسلطان لتهئية روعهما مما يقال عنهما وما يدبر لهما ، فوجيء الوزير أن السلطان أعد من ناحية أخرى خطة القبض على ارياق ، مما سبب وقوع الوزير فى حرج شديد(١٢٦) .

وأصيب الاستاذ الرئيس بخيبة أمل ، فبعد أن كان قد أوشك بحزمه وجده من ناحية واصلاحاته الادارية من ناحية أخرى أن يصلح أمور الدولة لتسير على ما كانت عليه من استقرار وازدهار فى عهد السلطان محمود، ووجه الوزير بهذه التحيزات التى عرقلت طريقه للوصول الى هذه الاهداف .

نزعة المسعوديين التصفوية وشططها فى غزة :

وعندما سار السلطان من بلخ متجها الى غزة (جمادى الاولى ٤٢٢ / ١٠٣١ م) راسل عمه يوسف سبكتكين الذى كان قد أبعده الى قصدار(١٢٧)

(١٢٥) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ٢٤٢ .

(١٢٦) نفسه ، صفحات ٢٤٤ ، ٢٤٦ .

(١٢٧) قصدار بالقرب من غزة وتعتبر من نواحي السند عنها أنظر : ياقوت ، معجم مجلد ٤ ص ٣٥٣ . وقد فتحها سبكتكين وضمها الى أملاك الغزنويين . أبو الفدا المختصر ، ج ٢ ، ص ١١٧ .

فطالبه بالتوجه الى غزنة ومن المعروف أن هذا الامر تولى من قبل القيادة العليا لجيش السلطان محمد (١٢٨) ، كما كان له وضعه المرموق في عهد السلطان محمود ، حيث منحه الخليفة القادر الالقياب السامية مثل عضد الدولة ومؤيد الملة (١٢٩) . فأضهر له مسعود بفعل نفسائس المسعوديين الشر ، فحتى هذا العم لابد من تصفية الحساب معه . وكان يوسف عندهما وجه الى قصدار للقضاء على بعض حركات العصيان بها لا يعلم أنه قد أرسل لفحيد اقامته بها ، وأن كل من معه اما حراسا عليه أو عيونا يرصدون كل تصرفاته وأقواله ، حتى حاجبه الخاص الذى يدعى طغرل استطاعت القيادات المسعودية ضمه الى هؤلاء العيون . فصار هذا الحاجب ينقل الى السلطان كل ما يفوه به الامر يوسف حسرة على ما آل اليه حال السلطان وخطورة تغلب هذه الفئات المنتفعة بالحكم الجديد مما زاد من غضب السلطان عليه (١٣٠) .

فلما وصل الامر يوسف الى غزنة قبل ابن أخيه السلطان بأيام خرج للقاءه وتقديم فروض الولاء له ، وهو لا يعلم ما ينتظره عند السلطان ! فبالرغم من المقابلة الطيبة التى قابله بها السلطان فانه سرعان ما تبين للامر يوسف انه أحد المطنوبين فى حملة الاعتقالات السياسية وها هو يوسف يرمى به فى احدى القلاع وتدعى سكاوند كما سيق قبله الى المعتقلات كل من ارياق وانشتگين (١٣١) .

وتلقى أهالى غزنة الذين نصبوا الاقراح وأقاموا ليالى الطرب بهجة وسرورا لوصول سلطانهم الغائب حادث اعتقال الامر يوسف وهم فى حيرة وتعجب لهذا القرار (١٣٢) . وسرعان ما تحول التعجب الى خوف واستنكار

(١٢٨) برويز ، ديالة وغزنويان ،

(١٢٩) أنظر :

Bosworth, The titulature, P. 219.

(١٣٠) ، تاريخ المسعودى ، ص ٢٧٣ .

(١٣١) نفسه ، ص ٢٨١ .

(١٣٢) الكرديزى ، زين الاخبار ، ص ٩٨ .

لقرار جديد جاء في صورة مشروع تقنم به المسعوديون ووافق عليه السلطان .
ويقضى هذا المشروع باستعادة أموال الهبات والصلات التي قدمت في عهد
السلطان محمد ممن حصلوا عليها وأغلبهم بطبيعة الحال من الحموديين (١٣٣) .
واستطاع أبو سهل الزوزنى أن يضع أمام السلطان خطة متكاملة لكيفية
استرجاع هذه الاموال . فيطلب من القائمين على الخزائن قوائم المصروفات
التي أنفقت ، وأن ترسل هذه القوائم الى ديوان العرض الذى يشرف عليه
الزوزنى ، فيقوم هذا باسترداد الاموال من الذين حصلوا عليها باعطاء
براءات أو بإحالة بعض الجند لتقاضى رواتبهم من البعض الآخر وهو ما عرف
بطريقة « التسبيب » واقترح الزوزنى أن لا يصرف مال المرتبات من الخزانة
لمدة عام حتى يستوفى كل ذلك المال (١٣٤) .

وتقدم الزوزنى بهذا المشروع الى السلطان مباشرة . فلعله كان يعلم
ان الوزير بخبرته لن يوافق عليه . وربما أراد الزوزنى تجاهل الوزير واغفاله ،
ليحقق لنفسه بعض المكاسب السياسية ، فمثل هذه المشاريع تعد من
اختصاصات الوزير لارتباطها بميزانية الدولة وسياستها المالية . أما السلطان
فلم ينظر لهذا المشروع الا بعين واحدة هى ما يدره هذا المشروع من أموال
للخزانة وقد عبر عن ذلك ، عندما سأله وزيره عن مدى اقتناعه بهذا المشروع
فرد قائلا : « نعم لقد فكرت في ذلك ورأيت العمل به صوابا فانه مال
كثير » (١٣٥) .

ونحن لا نفكر انه مال كثير فقد بلغ ما بين سبعين او ثمانين مليون
درهم (١٣٦) ، اذا صح ما نقله المسعوديون الى السلطان . ولكن مثل هذه

(١٣٣) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٢٨١ .

(١٣٤) المصدر السابق ، ص ٢٨٢ .

(١٣٥) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ٢٨٢ .

(١٣٦) المصدر السابق ، ص ٢٨١ .

المشاريع لابد من دراستها دراسة متأنية . فلم يحدث من قبل أن استردت أموال الهبسات التي تمنح للجند والرعية مما يترك آثارا سيئة في نفوس الجميع . يضاف الى هذا صعوبة حصر وجمع هذه الاموال بدقة فمنها ما هو عيني ومنها ما هو مادي . وقد بلغت دهشة الوزير من ذلك المشروع حتى أنه قال « انهم يريدون استرداد ما منحه محمد حتى للشعراء والطباليين والزمارين والمضحكين » (١٣٧) . ثم كيف يحرم الجندي العادي من راتبه ، مما يؤدي الى اثاره البليغة في داخل الدولة . واصيب الناس بالقنوط واليأس على حد تعبير البيهقي (١٣٨) .

ولم يخف الوزير استياءه ، بل اعتبر ما حدث من هؤلاء المسعوديين بمثابة مؤامرة مدبرة للاساءة للدولة . ومع أنه فاتح السلطان وحذره من نتائج هذا التعامل بهذا المشروع ، فقد ذهبت محاولاته سدى ، لان هؤلاء المنتفعين أحكموا الخطة تماما . واستخدم الزوزنى ورفاقه كافة الوسائل لتحصيل الاموال من الناس . فبيست قلوب الناس وخمدت في نفوسهم العواطف التي قابلوا بها السلطان عند مقدمه ، ولاكت الافواه الزوزنى ورفاقه (١٣٩) .

وواصل المسعوديون نشاطهم بزعامة الزوزنى ، الذي قرر استغلال الفرصة لتوجيه ضربة قاضية الى عتاة المحموديين الذين يحسب لهم السلطان قدرهم وهو التونتاش حاكم خوارزم . فأدخل الزوزنى في روع السلطان أن التونتاش هذا يضر الشر وأن القضاء عليه يجلب الى الدولة مزيدا من المال الذي في حوزته بالاضافة الى تأكيد سيادة الدولة السعودية على خوارزم بما لها من أهمية استراتيجية .

وقضت خطة الزوزنى السرية التي تقدم بها للسلطان والتي لا تقل سوءا

(١٣٧) نفس المصدر ، ص ٢٨٣ .

(١٣٨) نفس المصدر ، ص ٢٨١ .

(١٣٩) نفس المصدر ص ٢٨٤ .

عن خطته السابقة في استرداد أموال العطايا والهبات سالفه انذكر ، أن يكتب السلطان رسالة الى أحد المنشقين على التونتاش في خوارزم ، ويأمره بقتله بعد تقديم مساعدات السلطان الى هذا الثائر ويدعى منجوق (١٤٠) .

وليس غريبا أن يعتمد الزوزنى اخفاء هذه المؤامرة على الاستاذ الرئيس ، بل والاكثر من هذا نجد الزوزنى يطالب السلطان بالحفاظ على سريتها (١٤١) . وعلى الرغم من ذلك فقد أفشى السلطان الى عبدوس بهذا السر الخطير ، فنقل الاخير بدوره هذه المؤامرة السرية الى كاتم سره أبى فتح البسنقى . وسرعان ما أفشى كاتم السر الاسرار الى غيره . وكان لخوارزمشاه وكيل في البلاط السلطاني ، فهو كالسفير له الا أنه يبعث له سرا وعلانية ما يهم من أمور . فسارع هذا الوكيل في ارسال رسالة سرية أو « معبأة » كما كان يطلق عليها وهي أشبه بالشفرة لاعلام التونتاش بما سمعه هذا الوكيل عن خطة الزوزنى ومؤامرته (١٤٢) .

ولما علم الاستاذ بهذه المؤامرة اشتط غيظا وأدرك هذا الوزير أن الزوزنى ورقاقه لا يقيمون له وزنا ، وأنهم تحذروا في السلطان الى درجة أعمته عن مصالح الدولة مما سيؤدي الى نتائج وخيمة في الداخل والخارج .

على أية حال لم يتحقق للزوزنى ما سعى اليه . وتمكن التونتاش بحكمة وزيره أحمد بن عبد الصمد درء الفتنة في خوارزم والقضاء على القائد الثائر منجوق بقتله وتفريق جماعته (١٤٣) .

(١٤٠) نفسه ، ص ٣٣٤ .

(١٤١) البيهقي ، تاريخ المسعودي ، ص ٢٨٤ .

(١٤٢) المصدر نفسه ، ص ٣٣٥ .

(١٤٣) المصدر نفسه ، ص ٣٤٢ .

وتفجرت المشكلة أمام السلطان ورجال دولته . وراحت العقول تدور حول موقف التونتاش من السلطان بعد أن تأكد للاول ما يضمه العاهل الغزنوى له . وليس هناك عذرا مقبولا ، فالرسالة التي أرسلت الى منجوق النائر تحمل توقيع السلطان فتوقع الجميع اقدام التونتاش على خلع طاعة مسعود والاتفاق مع أعدائه (١٤٤) .

تصدى الميمندى للانحراف السياسى :

وهنا ضرب الاستاذ الرئيس ضربته بعد طول صبر وانه على هؤلاء الزوزنيين ، ما اقترح على السلطان اذا اراد الابقاء على علاقة طيبة بخوارزمشاه التونتاش ، وانقاذ ما يمكن انقاذه فعلى السلطان ابعاد الزوزنى واعتقاله هو ورفاقه لانهم مسئولون عما حدث وأن خوارزمشاه يعلم هذه الحقائق جيدا . ولعله يلتبس العذر للسلطان اذا وجده قد فاق من غفلته وأبعد هؤلاء عن السلطة .

ولم يجد السلطان أمامه الا الاستجابة لاقتراحات وزيره . فأصدر قرارا بابعاد الزوزنى ورفاقه عن السلطة بما يمثلونه من نزعة استغلالية انتهائية عملت على تصفية من حولها للاستئثار بحكم الدولة . وأمر السلطان باعتقال الزوزنى وجماعته ومصادرة أملاكهم (١٤٥) .

وتمكن الوزير أحمد بن حسن من معالجة الاوضاع المتردية ، وخاصة علاقة السلطان بخوارزمشاه التي تحسنت بإرسال السلطان الهدايا والرسائل لخوارزمشاه ، بل واستجاب السلطان لمشورة وزيره بتعيين أحد أبناء التونتاش فى منصب الحجابة لدى السلطان (١٤٦) .

(١٤٤) المصدر نفسه ، ص ٣٤٣ .

(١٤٥) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ٣٤٤ ، ٣٤٥ .

(١٤٦) بارتولد ، تركستان ، ص ٤٤١ .

ووجد الاستاذ الرئيس الفرصة سانحة أمامه لمصارحة السلطان بضرورة نبذ سياساته السابقة التى قامت على أساس التحزب المدهر غير الرشيد . فان كانت الظروف اضطرت السلطان فى بداية حكمه أن يعتمد على هؤلاء المنتفعين وأن ينصاع الى رغباتهم الجامحة ، فقد حان الوقت للالتزام بسياسة حكيمة ، يعطى لكل ذى خبرة مكانه فى الدولة المسعوية (١٤٧) .

وكان الاستاذ الرئيس أراد أن يختتم حياته باعادة الوعى السياسى للدولة بهذه النصائح التى أسداها لسلطانها . فلم يلبث الرجل أن لقى حتفه مع بداية المحرم (٤٢٤ / ١٠٣٣ م) (١٤٨) وان كان بعض المؤرخين يسجل وفاته فى (٤٢٣ / ١٠٣٢ م) (١٤٩) . وقد تأسف السلطان على موته وتآلم لفقده حتى انه قال : « لو كانت حياته تباع لما بخلت فى شرائها بأى ثمن » (١٥٠)

مرحلة جديدة فى موقف مسعود من النزعات السياسية بدولته :

ويبدو أن السلطان تعقل نصائح الوزير الراحل أحمد بن حسن فنجده لا يلتفت لمن حوله لما بينهم من شقاق وشكوك وذلك عند اختياره لوزيره الجديد . وركز السلطان اختياره على أساس الكفاءة فعهد بالوزارة الى أحمد بن عبد الصمد ، الذى بدأ حياته فى رئاسة ديوان خوارزم عند التونتاش ثم من بعده لابنه هارون ، فاستدعاه السلطان مسعود وقلده الوزارة (١٥١) . فأدار ابن عبد الصمد مهام الدولة ودبر أمور الجيش والرعية بأسلوب نال اعجاب

(١٤٧) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٣٤٦ .

(١٤٨) نفسه ، ص ٣٨٧ . والسمرقندى ، جهاز مقاله ، ص ١٠٠ .

(١٤٩) برويز ، ديامنه وغزنويان ، ص ٣٣٣ .

(١٥٠) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٣٨٧ .

(١٥١) برويز ، نفس الكتاب ، ص ٣٣٣ .

المؤرخين فوصفه خوندمير (١٥٣) بقوله : « أصبح بواسطته دستوراً لوزراء العالم وقانوناً لكبرى الدنيا » . وقد ظل في هذا المنصب حتى نهاية عهد مسعود .

ونلاحظ ملامح السياسة الجديدة القائمة على الكفاءة والخبرة عندما قلد السلطان أباسهل الحمدوى وهو من عتاة المحمديين كتحداثية الرى ونواحيها بعد أن وصلته أنباء تفيد اضطراب أحوالها (١٥٣) . ومنح السلطان الوالى الجديد الحمدوى لقب « الشيخ العميد » تكريماً له رغم أنه كان وزيراً للسلطان محمد سابقاً (١٥٤) . كما بدأ السلطان مسعود فى غزوة الاستعانة بالعنصر الهندى فأصبح له قادة منهم ، ولعبوا دوراً فى تحقيق التوازن بين القوى انسياسية داخل الدولة (١٥٥) .

ولعل تفسير هذه السياسة الجديدة يكمن فى أن السلطان مسعود أدرك خطورة الانقسامات فى داخل الدولة ، كما كان للوزيرين أحمد بن حسن وأحمد بن عبد الصمد دورهما فى كشف مقاصد هذه النزعات السلطوية وخطورة مراميها ، يضاف الى هذين العاملين عامل ثالث وهو رغبة السلطان بعد أن تحقق له الاستقرار فى الحكم بمركز دولته أن يفرض مركزية سلطانه على الولايات التابعة ، التى كان التركمان قد هاجموها وفرضوا سلطانهم عليها (١٥٦) . ثم جاء من بعدهم السلاحقة بقوتهم الفتية ليفرضوا أنفسهم

(١٥٢) دستور الوزراء ، ص ٢٣٩ وما بعدها .

(١٥٣) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ٤١ .

(١٥٤) الحسينى ، زبدة التواريخ ، ص ٢٨ .

(١٥٥) عبد الحى الحسينى ، الهند فى العهد الاسلامى ، ص ١٦٢ . ، كذلك

لوبيون ، حضارات الهند ، ص ٢١٨ وما بعدها .

(١٥٦) ابن خلدون ، العبر ، ج ٣ ، صفحات ٤٥٠ ٤٥١ . ، برويز ،

ديالمة وغزنويان ، ص ٣٣٣ .

على أملاك الغزنويين . وظل مسعود فيما تبقى له من سنوات حكمه وعمره ،
ومعه دولته يبحثون عن حلول لمشاكل كبيرة تتعلق بمصير دولتهم الغزنوية .

ولا نقول ان النزاعات السياسية ، داخل الدولة الغزنوية قد انتهت
بانشغال الدولة في صراعها مع السلاجقة ، ولكنها هدأت وأخذت أشكالا
جديدة تختلف عن تلك التي رأيناها في السنوات الاولى من حكم مسعود .
وليس هذا عجيبا في تاريخ الدول فمن شأن الحروب الخارجية ان توقف هذه
النزاعات الداخلية لمواجهة ما هو أخطر على حياة الدولة وكيانها السياسي .

* * *

المصادر والمراجع

أولا - المصادر والمراجع العربية :

- ١ - ابن الاثير (محمد بن عبد الكريم ت ٦٣٠ / ١٢٣٢) الكامل في التاريخ (عدة أجزاء) نشر دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٤٠٠ / ١٩٨٠ م .
- ٢ - ابن الاثرق (أبو عبد الله ٨٩٦ / ١٤٠١ م) ، بدائع السلك في طبائع الملك (جزآن) تحقيق على سامي النشار ، منشورات وزارة الاعلام بالعراق ١٩٧٧ .
- ٣ - أحمد السعيد سليمان ، تاريخ الدول الاسلامية ومعجم الاسر الحاكمة (جزآن) الجزء الثاني طبع دار المعارف بمصر ١٩٧٢ م .
- ٤ - بارتولد (فاسيلي فلاديمير وفتش بارتولد) . تركستان من الفتح العربي الى الغزو المغولي ، نقله عن الروسية صلاح الدين عثمان هاشم الكويت ١٤٠١ / ١٩٨١ م .
- ٥ - البيهقي (أبو الفضل ت ٤٧٠ / ١٠٧٧ م) ، تاريخ المسعودي ، ترجمه الى العربية يحيى الخشاب وصائق نشأت ، القاهرة ١٣٧٦ / ١٩٥٦ م .
- ٦ - حامد أيو غنيم ، العلاقات العربية السياسية في عهد البويهيين ، القاهرة ١٩٧١ م .
- ٧ - حسن ابراهيم حسن ، تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي (عدة أجزاء) ، نشر مكتبة النهضة المصرية ١٩٨٤ م .
- ٨ - الحنبلي (أبو الفرج عبد الحى بن العماد ١٠٨٩ هـ) ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب (عدة أجزاء) ، ذخائر التراث العربي ، نشر المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع بيروت .

٩ — الحسيني (صدر الدين علي بن أبي ناصر) في التلخيص الأول من القرن السابع / الثالث عشر الميلادي) ، زبدة التواريخ ، أخبار الامراء والملوك السلجوقية ، بيروت ١٤٠٥ / ١٩٨٥ م .

١٠ — ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن ت ٥٩٧ / ١٢٠١ م) المنتظم في تاريخ الملوك والامم (عدة اجزاء) ، الطبعة الاولى حيدر اباد الدكن ١٣٥٩ هـ .

١١ — ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد ت ٨٠٨ / ١٤٠٦ م) ، المعبر وديوان المبتدأ والخبر (عدة اجزاء) طبعة ١٣٩١ / ١٩٧١ م .

١٢ — الساداتي (أحمد محمود) ، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم ، الجزء الاول ، القاهرة ١٣٣٧ / ١٩٥٧ م .

١٣ — السمرقندي (النظامي العروضي ت ٥٥٢ / ١١٥٧ م) ، جهار مقالة ، ترجمة عبد الوهاب عزام ويحيى الخشاب ، القاهرة ١٣٦٨ / ١٩٤٩ م .

١٤ — عبد الحى الحسنى ، الهند في العهد الاسلامي ، راجعه وحققه واكماله نجلا المؤلف د . السيد عبد العلي الحسيني والاستاذ أبو الحسن علي الحسيني الندوي ، طبع دار المعارف العثمانية بحيدر اباد الدكن ١٣٩٢ / ١٩٧٢ م .

١٥ — العنبي (أبو نصر محمد بن عبد الجبار ت ٤٣١ / ١٠٣٩ م) ، تاريخ يميني (جزآن) القاهرة ١٢٨٦ وطبعة لاهور ١٣٠٠ / ١٨٨٢ م .

١٦ — عصام عبد الرؤوف ، تاريخ الاسلام في جنوب غربي آسيا في العصر التركي القاهرة ١٩٥٧ م .

١٧ — أبو الفدا (الملك المؤيد عماد الدين اسماعيل ت ٧٣٢ / ١٣٣١ م) ، المختصر في اخبار البشر (عدة اجزاء) ، الجزء الثاني ، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت .

١٨ — القرماني (أبو العباس أحمد بن يوسف بن أحمد الدمشقي ت ١٠١٩ / ١٦١٠ م) ، أخبار الدول وآثار الاول ، نشر عالم الكتب ببيروت .

١٩ — ابن كثير (عماد الدين أبي الفدا ت ٧٧٤ / ١٣٨٢ م) ، البداية والنهاية في التاريخ (غدة أجزاء) ، تحقيق ومراجعة وتعليق محمد عبد العزيز النجار ، الرياض مكتبة الاصمعي للنشر والتوزيع .

٢٠ — لسترنج (كي) ، بلدان الخلافة الشرقية ، ترجمة بشر فرنسيس وكوركيس عواد ، بيروت ١٩٨٥ م .

٢١ — لوبون (جوستاف) ، حضارات الهند ، ترجمة عادل زعبيتر ، مطبعة دار احياء الكتب العربية ١٦٣٧ / ١٩٤٨ م .

٢٢ — النجرامى (محمد يوسف) ، العلاقة السياسية والثقافية بين الهند والخلافة العباسية ، بيروت ١٣٩٩ / ١٩٧٩ م .

ثانياً — المصادر والمراجع الفارسية :

٢٣ — الثابتي (سيد علي مؤيد) ، تاريخ نيشابور ، سلسلة انشارات انجمن آثار ملي ايران ٢٥٣٥ شاهنشاهي .

٢٤ — الجوزجاني و (منهاج سراج ت ٦٥٨ / ١٢٥٩ م) طبقات ناصري ، بتصحيح وتعليقات عبد الحى حبيبي . طهران .

٢٥ — خوندмир (غياث الدين بن همام الدين ق ١٠ / ١٦ م)

(١) دستور الوزراء با تصحيح ومقدمة سعيد نفيسى ، طهران ١٣١٧

توجد ترجمة عربية لبعض فصول هذا الكتاب قام بها د . حربى

أمين سليمان القاهرة ١٩٨٠ م .

(ب) حبيب السر (عدة اجزاء) از انتشارات كتابخانه خيام . طهران

١٣٣٣ شمسی .

٢٦ — عباس برويز ، تاريخ ديالة و غزنويان ، طهران ١٣٣٦ .

٢٧ — فخر الدين على صفى (مولانا ت ٩٣٩ / ١٥٣٢ م) ، لطائف الطوائف

با مقدمة وتصحيح وتحشية وترجمة أحمد كنجين معانى ، طهران ١٣٣٦

٢٨ — الكرمانى (فضل الدين أبى حامد أحمد ق ٦ / ١٢ م) ، تاريخ افضل

يا بدائع الزمان فى وقائع كرمان فرآورده مهدى بيانى ، طهران

١٣٢٦ / ١٩٤٧ .

٢٩ — الكرديزى (أبو سعيد عبد الحى بن الضحاک بن محمود مت فى حدود

٤٤٠ / ١٠٤٨ م) ، زين الاخبار ، بسعى واهتمام محمد ناسم ،

برلين ١٣٤٧ / ١٩٢٨ م .

٣٠ — مؤلف مجهول ، تاريخ سيستان ، تصحيح ملك الشعراء بهار ، بهمت

محمد رمضانى ايران ١٣٥٢ .

٣١ — نظام الدين (أحمد بن محمد الهروى مت ١٠٠٣ / ١٥٩٤ م) ، طبقات

اکبر شاهى مخطوطة بمكتبة المتحف البريطانى تحت رقم Add. 6543

ثالثا — المراجع الاوربية :

— Bosworth (C. E).

- 1) Rise of the karamiyyah in khurassan, Muslim World 1960.
- 2) The heritage of ruleship in early islamic Iran and the search for dynastic connections with the past., IRAN 1973.
- 3) The titulature of the early Ghaznavids. ORIENS, LEIDEN 1962.
- 4) The imperial policy of the early Ghaznavids ISLAMIC STUDIES Journal of the central institute of Islamic research, Karachi 1962.
- 5) Aturco - Mongol practice among the early Ghaznavids. CENTREL ASIATIC JOURNAL 1962.

BULLIET (R. W.) :

The patricians of Nishapur. Astudy in medieval Islamic social history. Cambridge 1972.

The Cambridge history of Iran
Nazim (M.), The Life and times of Mahmud of Ghazna,
Cambridge 1931.

الرؤية النقدية للبيئة جولدبرج في أدب الأطفال

د. زين العابدين محمود حسن

مدرس اللغة العبرية وآدابها

جامعة القاهرة

الرؤية النقدية للبيئة جولدبرج (١) في أدب الأطفال

أدب الأطفال قديم قدم قدرة الانسان على التعبير ، وحديث حداثة القصة التى يرويها المدرسون فى فصول الدراسة اليومية ، أو يذيعها المذيعون فى ركن الأطفال بالاذاعة والتلفزيون هذا الصباح ، أو يقصها الآباء والأمهات والمربيات بجوار أسرة الأطفال عند النوم أو يرويها الرواة فى مجتمعات الأطفال فى كل مكان ينسجون أدبا يستمتع به الأطفال فيطلق العنان لخيالاتهم وطاقاتهم الإبداعية ، ويطور وعيهم وطريقة تفهمهم للحياة وينمى ادراكهم الروحى ومحبتهم للجمال والروح والمعرفة ، ويبنى فيهم الانسان ويصنعه وعبر المسيرة الطويلة من عمر الزمن يسهم أدب الأطفال بنصيب كبير فى صنع البشرية حين ينتقل تراثها وخبراتها من جيل الى جيل (٢) .

والطفل اليهودى — مثله فى ذلك مثل سائر أطفال العالم — نظم له الشعر وكتبت له القصص والأساطير ، بيد أنه يختلف عن هؤلاء أنه مر بكثير من المراحل الاجتماعية والفكرية والسياسية المتقلبة ، والتى اختلفت كل مرحلة منها عن الأخرى اختلافا كبيرا بحيث يمكن لنا القول أن كل مرحلة كانت أشبه بثورة عارمة على المرحلة السابقة لها . . وقد انعكس ذلك كله على ما يصاغ للطفل اليهودى من فنون الأدب ارتباطا بأهداف المرحلة التى يعيشها . ولكننا يمكننا أن نقسم هذه المراحل جميعها الى عصرين أساسيين عصر ما قبل قيام الدولة ، وعصر ما بعد قيامها .

الطفل اليهودى بين عصرين :

من الطبيعى أن يقوم الأديب بتحديد أغراض انتاجه الأدبى طبقا لوجهة نظره الخاصة ومزاجه الذاتى ، وينطبق هذا الحكم على أى نوع من أنواع الانتاج الأدبى بما فيها أدب الأطفال ، فأدب الأطفال لا يمكن له أن يخرج عن نطاق الحكم ، بل على العكس من ذلك فإن العديد من الأدباء يجعلون أدب الأطفال وسيلة هامة للوصول الى بعض الأغراض القومية

والاخلاقية والثقافية التي تتنقسم بالتوجيه والتي يسهل غرسها والتأثير بها على انسان ما زال في أول أطوار حياته ، بل أن بعض النقاد قد غالى في هذا الامر حين أصدر حكمه بأن « كل الادباء يرون أن أدب الاطفال ما هو الا وسيلة لتحقيق الاهداف السابق ذكرها » (٣) . ونحن لا ننكر أن العمل الادبي الموجه للاطفال يجب أن يكون عاملاً مساعداً لتحقيق هذه الاهداف ولكن أن يكون عاملاً أساسياً في التوجيه الايدلوجي لشخصية الطفل هو ما نرفضه ونعترض عليه ، وربما سائل يسأل : وما هي اذن وظيفة أدب الاطفال ؟ والرد على ذلك هو أن أدب الاطفال نوع من انواع العمل الفني ، ووظيفته الرئيسية يجب أن يبحث عنها في محيط استعمالات الفنون ، وكما ان الغناء والرسم والنحت والموسيقى قادرة على أن تؤدي اهدافاً ثانوية فإن أدب الاطفال يمكن أن يعد نفسه لاهداف مساعدة ، ولكنه في حقيقته وقبل كل شيء عمل فني .

وليئة جولدبرج — التي نتناول آراءها النظرية في أدب الاطفال — خرجت بانتاجها الادبي والنقدي بعيداً عن هذا الاطار التوجيهي الضاغط حين تمسكت ببدا « انسانية الانسان » ، والشكل الاجتماعي العام لهذا الانسان » (٤) ، وجعلته الغرض الاسمي بين اغراض أدب الاطفال عندها ، لقد عاصرت ليئة الطفل اليهودي وعاشته في مرحلتين متناقضتين تماماً وهما : مرحلة ما قبل قيام الدولة ١٩٤٨ ، ومرحلة ما بعد قيامها فأحست بمكونات قلبه ومشاعره الوجدانية . لقد رأت ليئة جولدبرج الطفل الاسرائيلي وقد أخذ شكل الانسان المتحضر بعد أن عاش حياة التخلف بكل أبعادها في الدياسبورا . « الشتات اليهودي » حيث عانى الطفل من قصور وضعف في اللغة العبرية التي لم تكن آنذاك لغة حديث ، بالاضافة الى التخلف الحضاري والتزمت الديني الذي شاع وانتشر بين معظم الطوائف اليهودية في أوروبا والذي كان يشجب أية محاولة للكتابة أو القراءة في غير الدين ، بل يحرم انشاء دور تعليمية تأخذ بمناهج العلوم الحديثة . . وما أكثر الامثلة التي تدل على هذا التزمت الذي نشرته الحسيديّة (٥) والذي تربى الطفل اليهودي في أحضانه وأدى الى ضيق أفقه وقتل ملكة التفكير عنده ، ماذا رجعنا الى حياة ادباء العبرية أنفسهم نجدها تزخر بذلك : فحاييم نحمان بياليك — ١٨٧٣ — ١٩٣٤ . عانى معاناة اناسية من تزمت جده ، وأجاد — ما عام ١٨٥٦ — ١٩٢٧ حين كتب صغبات حياته أشار الى هذا التزمت حين حاول تعلم الروسية

أو قراءة آى من الكتب العلمانية (٦) . . . وقد كان لكل ذلك أثر كبير على مرحلة الطفولة التى — كما سبق القول — يسهل التأثير عليها واشتباعها بالكثير من الاغراض الموجهة وغير الموجهة ، وهل يستطيع هذا الطفل اليهودى — تحت وطأة هذا الجو المضطرب العصيب — أن ينال حظه من التذليل والدغابة والفكاهة وهى أسس رئيسية فى احتياجات الطفل الفطرية ؟ ! لا نعتقد ذلك ، لقد كانت فترة ما قبل قيام الدولة فترة مظلمة على انجماعات اليهودية بشكل عام وعلى الطفل اليهودى بشكل خاص ، وهو ما دفع مجموعة من الادباء والمفكرين اليهود الى القيام ببغث حركة ثقافية وقومية وحيضارية بين جماهير اليهود أطلق عليها حركة (الهسكال) أى التنوير لليهودى فى الفترة ما بين ١٧٥٠ — ١٨٨٠ حيث حددوا أهدافها فى اخراج الجماعات اليهودية — حبيسة الجيتو — الى الشارع الاوروبى والانخراط فى خضم الحياة الاوربية ، والتعايش مع أبناء لشعوب التى يعيشون بين ظهرانيها ، ودفع تلك الجماهير اليهودية الى النهل من معين الثقافة الحديثة والاخذ بمبادئها بالاضافة الى العمل على احياء اللغة العبرية وجعلها لغة حديث وتخطب ناهيك عن اقامة دور العلم المتطورة ، وبإيجاز شديد كان هدف هذه الحركة أن يعيش اليهودى كإنسان وأن ينأى بنفسه عن التعصب لدين أو جنس . وهو ما دفع شاعر الهسكاله الاكبر يهودا ليف جوردون ١٨٣١ — ١٨٩٢ أن يقول قولته المشهورة : كن يهوديا فى بيتك انسانا خارجة . ولكن سرعان ما خمدت هذه الحركة واضناها الفتور فى أعقاب الاضطرابات التى حدثت فى روسيا القيصرية عام ١٨٨١ والتى أدت الى فقدان الامل فى الاندماج والعيش مع الشعوب الاخرى ، فانبثق عنها التيار الصهيونى الذى يدعو الى اقامة وطن لليهود فى فلسطين ، وهكذا تهاوى مبدأ « الانسانية » فى الأدب العبرى ليصبح ادبا موجهة لخبرة قضية اليهودى كيهودى لا يهودى كإنسان ، وانعكس ذلك كله على ما يكتب للطفل .

ومضت عجلة الزمان وتمكنت الجماعات الصهيونية من اقامة الدولة اليهودية فى فلسطين ، وتبدأ مرحلة جديدة فى حياة الطفل الاسرائيلى ، فهذا الطفل لم يعد يضطدم بالواقع الذى اصطدم به من سبقه من أطفال اليهود ، فحين فتح للطفل الاسرائيلى عينيه وجد آباءه يتحدثون العبرية ، فى عصر تراجع فيه التخلف الفكرى ، وأخذ المجتمع الذى يعيش فيه شكلا أكثر تحضرا من ذى قبل ، وانتهت ارهاصات التعصب الحسنى الاعمى ، ليشهد ذلك الطفل

كثيرا من الانفراج الدينى والانفتاح على المعارف العلمانية بكل أنواعها وفروعها ، كما عاش في جو من روح الدعابة والفكاهة والتدليل في بيته ، بل في مجتمعه ككل ، كما لم تعد تذكر أمامه دعاوى العمل على إقامة الدولة ، فقد قامت الدولة فعلا ، وبذا انتهت النداءات الموجهة للطفل اليهودي في عصر ما قبل الدولة وتغيرت الحال عما كانت عليه في العصور السابقة .

وطبقا لكل هذه التغيرات الاجتماعية والسيكولوجية التي حلت بالطفل اليهودي تغيرت أغراض الانتاج الادبي الموجه له عند كثير من ادباء العبرية ، ولذا شب الطفل متلهفا على معرفة الحقيقة (٧) ولم يعد في امكانه أن يتقبل أي زيف ادبي يتلاعب بعواطفه وقدراته العقلية والنفسية (٨) .

وفي هذا الاطار نجد لبنة جولدبرج قد طالبت بالعمل الجاد على انشاء مكتبة للأطفال ليشب الطفل في احضان الكتاب وليتربى على الاهداف الادبية والانسانية العامة عن طريق الخطوات التالية : —

١ — جذب انتباه الطفل نحو القراءة بحيث تصبح دافعا مكتسبا لديه .

٢ — ارضاء الفضول الطبيعي عند الطفل ، وحل الغاز العالم المحيطة به .

٣ — توسيع افقه ومساعدته على تكوين رأيه الخاص في كل ما يعترضه من مشاكل .

فليئه ترى أن سد حاجات الطفل تساعد على تشكيل شخصيته وصقل ملكاته العقلية ، خاصة اذا كان قد قطع شوطا لا بأس به في التقدم الحضاري (٩) ، ولذلك فقد هبت تستحث الادباء الذين يكتبون للأطفال ان يبذلوا قصارى جهدهم لاكساب الطفل الاسرائيلي أسلوبا عبريا رصينا ونظرة أدبية يميز بها الخبيث من الطيب (١٠) .

أدب الأطفال بين الروسية والعبرية :

لو القينا نظرة متفحصة الى أدباء الأطفال في الاتحاد السوفيتي وإلى أغراض إنتاجهم الأدبي لوجدنا أن هذه الأغراض تماثل تلك الأغراض التي يرمى اليها الكثير من أدباء الأطفال في إسرائيل ، فهناك تشابه بين الوضع الذي آلت اليه روسيا السوفيتية في أعقاب الثورة البلشفية ١٩١٧ وبين الوضع الجديد بعد قيام دولة إسرائيل عام ١٩٤٨ ، فبعض الأدباء الاسرائيليين وخاصة ذوى النشأة الروسية — يرون أن الهجرة الى فلسطين وترك الشتات اليهودي يشكل ثورة لا تقل في أهميتها عن الثورة الروسية ، وإذا كان بعض أدباء الأطفال يأملون أن يروا في الأطفال الذين نشأوا في عصر الدولة طابعا مختلفا عن أولئك الذين نشأوا في الشتات ، فإن أدباء الروسية يأملون في أن يشب الجيل الجديد في روسيا على مثالية وقيم تختلف عن تلك التي سادت في روسيا القيصرية ، ولقد كان لهذا الأمر عميق الأثر على التيارات الأدبية بوجه عام وأدب الطفولة بوجه خاص ، بل أننا لا نغالي حين نقول أنه وضع الإطار الرئيسي لأغراض أدب الأطفال وموضوعاته في كل من روسيا وإسرائيل كي يكون أدبا موجها شأنه في ذلك شأن العلم والفن .

أما ليئه جولدبرج فقد كانت على النقيض من كل أولئك الأدباء الاسرائيليين حيث اتخذ أدب الأطفال عندها هدفا إنسانيا عاما يخلو من كل ضغط أو توجيه ووضعت له الأسس والمبادئ التي يسير عليها ، بل أنها رفضت هذا النوع من الأدب الموجه ، وسأعدها على ذلك أنها لم تكن تتفق مع العالم الماركسي ، بل كان عالمها أرحب وأشمل ، أن عالمها هو عالم الثقافة البرجوازية الأوروبية التي تكفل حرية الكتابة والإنتاج الأدبي (١١) .

أسس الكتابة الفنية عند ليئه جولدبرج :

ما هو جوهر الكتابة الجيدة والمناسبة للأطفال ؟ وهل يقل أدب الأطفال في قيمته ورونقه عن أدب الكبار ؟ ثم هل يفقد الأديب شيئا من ثقله الفني إذا كان الطفل هو المحور الأساسي والغرض الرئيسي الذي يوجه اليه إنتاجه الأدبي ؟

لا شك أن هذه التساؤلات قد طرحتها على الساحة الأدبية قضايا هامة وأساسية ، منها على سبيل المثال هل من المحتمل على من يكتب للأطفال أن يؤمن بأن القضية العليا والإسباسبية تكمن في مجرد الكتابة نفسها ؟ وهي الكتابة المنزهة عن كل غرض غير أدبي ، والتي تشكل انعكاسا للحاجة النفسية والدافع الداخلي للكاتب ؟ أم أن يكتب أدبا موجهًا للأطفال يصدر فيه الأحكام طبقا لنزعاته الخاصة وتمشيا مع دوافعه وظروفه النفسية والفكرية ؟ ثم كيف يكتب الأدب إذا كان من ذلك النوع الموجه للأطفال ؟ وهل يكون أدبا فقيرا وضعيفا ليمشي مع المراحل الأولى للأطفال ؟ وما هو الأسلوب الأمثل للكتابة الجيدة للأطفال ؟ وما هي الأسس التي لابد من توفرها عند الكتابة للأطفال ؟ إن الإجابة على تلك التساؤلات تشكل عددا من المبادئ التي تحدد الإطار العام للكتابة الجيدة والمناسبة للطفل ، ولقد أجابت ليته جولدبرج — في مقالاتها المتعددة — على معظم هذه التساؤلات ، بيد أن إجاباتها امتدحت إلى كثير من التركيز ، بل اتخذت — في كثير من الأحيان — صفة العمومية المطلقة وعدم الوضوح . ومن الحق أن نقول أنها ليست أول من طرح تلك القضايا على ساحة النقد الأدبي بل سبقها ولحقها الكثير ممن القوا الضوء عليها جميعها (١٢) ويمكن تقسيم إجاباتها إلى جزئين : —

١ — تحديد المبادئ الإيجابية للكتابة الفنية للأطفال .

٢ — تحديد المبادئ السلبية لتلك الكتابة .

أولا — المبادئ الإيجابية : —

١ — ألا يفرق الكاتب بين كتابته للكبار أو للصغار .

عند تناول ليته جولدبرج لهذه المبادئ عكبت مقارنة بين أدب الأطفال وأدب الكبار من حيث الثقة والقيمة فصاغت تعريفا عاما أطلق عليه « القاعدة الذهبية » لأدب الأطفال (١٣) ، وقد جاءت هذه القاعدة لتمنح القارئ الكبير حق وضع معايير أساسية — طبقا لذوقه الذاتي — يستطيع من خلالها أن

يسدر احكاما على ائب الاطفال من حيث الجودة أو الضعف ، فإذا ما راق ادب الاطفال الكبار أصبح ادبا جيدا وقويا ، والعكس صحيح اذا لم يعجب الكبار بهذا الادب حين قراءته لأصبح ادبا ضعيفا ، وطبقا لوجهة نظرها فإن الكاتب القدير حين يكتب للاطفال يجب ألا يكتب بطريقة مختلفة أو بانهتمام أقل لمجرد أنه يكتب للصغار أو لمجرد الاعتقاد أنهم لن يكونوا على ادراك كامل بالاسلوب أو بأسرار اللغة (١٤) ، ذلك ان «كاتب أدب الاطفال كطبيب الاطفال» ، وكما أن طبيب الاطفال لابد له من دراسة أصول الطب العام ثم يطبقه بعد ذلك على المرضى من الاطفال ، كذلك الذي يكتب للاطفال لابد له من أن يعرف الاصول العامة للكتابة الادبية ثم يطبق معلوماته على ما كتب للاطفال » (١٥) .

وتضيف ليئه قائلة في كتابها « القصة والشعر لمرحلة الطفولة الاولى : ان ادب الاطفال الجيد هو ما يشعر الكبار بجودته اذا ما قرأوه (١٦) » فهي تحدد صراحة أن الكبار « يجب أن يتذوقوا جمال الانتاج الادبي المكتوب للطفل كما لو كان قد كتب من أجلهم واذا لم تتوفر في الادب هذه الخاصية فهو لا يصلح ادبا للاطفال » ! وبهذا وسعت ليئه جولدبرج — في هذا المقام — من دائرة ادب الاطفال دون تقديم ادنى برهان أو دليل يؤيد قولها ، ومن الغريب انها اقتتت بوجوب التمسك الشديد بهذه القاعدة وعدم التخلي عنها « كحقيقة مؤكدة » (١٧) .

ومن الجدير بنا — قبل ان نناقش أقوال ليئه السابقة — أن نشير الى أن تمسك ليئه بهذا المبدأ عند مناقشتها لنظرية ادب الاطفال أو حتى في انتاجها الادبي للاطفال كان نابعا من شعور شخصي عميق مرت به أثناء طفولتها ، ذلك أن عملية الحديث مع الكبار وتبادل الآراء معهم بشكل جدى ورزين كانت تسترعى انتباهها بشدة ، بل وتنشيط على وجدانها سيطرة كاملة (١٨) ولهذا طالبت بأن يلتزم الاديب بالجبية المطلقة دونما تخفيف أو مراعاة للسن أو المرحلة ، وهى بهذا تعبر عن رغبة قطاع معين من الاطفال ، وهى قطاع يريد مثل هذا النوع من التعامل ونحن لا نعتقد أن هذا القطاع يمثل الغالبية العظمى من الاطفال .

ولا يحول هذا كله دون اختلافنا معها في الرأي ، وتأييدنا للرأي القائل « نيس من الضروري أن يكون أدب الاطفال الجيد جيدا للكبار أيضا ، بل يجب بحث كل إنتاج لذاته (١٩) فليئه نفسها تعترف أن الثروة اللغوية عند انطفل محدودة ، وأن خبراته وتجاريه ما زالت في مهدها (٢٠) فان كثيرا من الموضوعات القريبة من الكبار لا يمكن للطفل أن يتفهمها أو يدركها من أساسها مثل موضوعات الجريمة والحرب والجنس بتفصيلاتها المفرطة والتي « يجب أن نتجنبها وقاية لأدب الصغار » (٢١) .

وإذا كان من المأمول من أدب الاطفال — في رأينا — أن يكون مناسباً في المضمون والاسلوب لعقلية الطفل وتجاريه وقدراته ، فان هذا التناسب — في حد ذاته — يقل من تذوق الكبير واستمتاعه بهذا النوع من الادب ، وبالإضافة الى ذلك فان قدرة الطفل على الاصغاء والتركيز لمدة طويلة ما زالت محدودة ، وكان لهذا الامر الأثر الكبير في تحديد طول وحجم معظم ما أنتج من أدب الاطفال (٢٢) ، ذلك أنه اذا لم يدرك الطفل الأمل المنشود من هذا الادب فانه سيعاود قراءته مرات ومرات وهي أسس لا يحتاج اليها الكبير ، وربما يفسد هذا الطول متعة القراءة عند الطفل ، فهل يتساوى الصغير مع الكبير في هذا ؟ ! كما أن قدرة الطفل على استيعاب الكثير من الاسس والمعلومات في مرحلة زمنية واحدة ما زالت محدودة وفقيرة ناهيك عن أن الرهنيات بعيدة عن نفسه ، بل انه لا يستطيع — في مرحلته هذه — أن يرقى بفكره الى مستواها التجريدي . . ومن هنا يمكن القول أن هذه « القاعدة الذهبية » لم تعد ذهبية للطفل ذاته لانها اجتازت مرحلة الطفولة بطاقتها وقدراتها الى ما هو أعلى منها في التجربة والخبرة والفكر والثقافة والتركيز ، كما أننا اذا وافقنا على صحة هذا القول من الناحية الفنية والبنائية والتقنيكية فاننا نرفضه من ناحية الموضوعات التي يجب تناولها وطرحها على الصغار ، وكذلك من ناحية اللغة المستخدمة حيث يجب تجنب غريب الالفاظ ومجاز الاسلوب وتعقيداته ، بل يجب جعل الجمل قصيرة بحيث تدع الفرصة للقارئ والسماع كي يدرك الاحداث ويتخيلها ، بالإضافة الى اختيار الالفاظ التي تثير المعاني الحسية الملموسة دون مبالغة أو اسراف في الزركشة والتفصيل (٢٣) . . لقد ألغت ليئه جولدبرج حاجز الزمن وحاجز قدرة الطفل

على استيعاب الرمزيات وهو اتجاه يجافى الحقيقة الأساسية التي فطر الله الإنسان عليها .

٢ — إن يكون الأدب للأدب :

انطلاقاً من الوضع الجديد الذي أصبح عليه الطفل الاسرائيلي بعد قيام الدولة عام ١٩٤٨ ، والذي استعرضناه فيما سبق من الحديث ، شب هذا الطفل على وضع اجتماعي وفكري وعلمي جديد يجعله يرفض التلاعب بعواطفه وقدراته العقلية مثلما تم مع من سبقه من أجيال قبل قيام الدولة ، ومن هذا المنطلق حددت ليته جولدبرج أغراض أدب الاطفال عندها ، فالمفروض الأساسي من الانتاج الأدبي — طبقاً لرؤيتها الذاتية — هو مجرد الانتاج الأدبي والفني ذاته والاستغراق فيه والتخليق بالنفس البشرية الى عالم «تنسى فيه كل شيء» (٢٤) . وترى ليته من وراء ذلك الى تشكيل شخصية الطفل الاسرائيلي تشكيلاً إنسانياً عاماً لا يخضع فيه للتعصب الطائفي الجامد ، وهو ما يفرق بينها وبين بعض الكتاب والادباء الذين يكتبون للاطفال ، والذين سخروا أقلامهم لاكتساب الاطفال النظرة اليهودية المنغلقة واشباعهم بما يسمى « بالثقافة اليهودية » ، وكأن الطفل ما زال يعيش في القرون البالية ، وكان الظروف الاجتماعية والفكرية والسياسية المحيطة بالطفل لم تتغير ، فالأدب — على حد زعم أولئك — ما هو الا وسيلة لتحقيق أهداف قومية واجتماعية عامة ، دون النظر الى انفراد ذاته ، أي إسقاط الفرد في سبيل المجموع (٢٥) ، وهو ما يطلقون عليه « الهدف الصهيوني القومي » حيث يجرعون النظرة اليهودية والافكار الصهيونية حتى لا ينسى هويته بين الشعوب فيضل الطريق ويعود الى ما كان عليه أسلافه .

لقد اختارت ليته جولدبرج كتابين أدبيين نلاطفال لتعقد بينهما المقارنة ، كان الأول موجهاً للاطفال حسب النظرية القديمة ، وكتب الثاني ليكون منزهاً عن أي غرض أو هوى ، وفي نهاية المقارنة أكدت ليته الكتاب الثاني حيث أشارت الى أن كاتب هذا النوع من الأدب يركز على قضية : ماذا أريد أن أقول بغض النظر عن ماعية القارئ الذي سيقراً وما اذا كان سيستمع بالكتاب أم سيرفضه .

ولقد اكدت ليئة أن الخوف من التكيف مع ذوق الطفل والنزول الى مستواه قد ساعد على حسم موقفها وجعلها تؤيد الرأي القائل « الادب لجد الادب » (٢٦) ونحن نتفق مع ليئة في أن الكاتب يجب ألا يهبط بفكره الى درجة مضحلة ليتمشى مع فكر الطفل ، ولكننا نؤكد على ضرورة أن يأخذ الكاتب فكر الطفل برفق فيرتفع به تدريجيا دون أن يحدث هوة سحيقة بين واقع الطفل وخيال الكاتب ، اذا ما ارتفع الكاتب بفكر الطفل دفعة واحدة ، فينهث الاخير الى أن يضل الطريق .

٣ — توفر الرغبة في الكتابة :

تري ليئة ضرورة توفر رغبة اكيدة في كتابة هذا النوع من الادب ، وعلى الكاتب — حين يكتب — أن يخاطب الطفل بالرزانة والجدية التي يقبلها الطفل ، محافظا بذلك على كيان الطفل الذاتى مهما بلغ من الصغر ، وهى لا تقصد من وراء ذلك أن تفصل بين مادة أدب الاطفال وبين تلك المادة التى يتشكل منها ادب الكبار ، فهى لا تنفصل عند نشأتها عن التيار الادبى العام بل هى شريحة من شرائح هذا التيار ، بل وتخضع للمعايير النقدية التى يخضع لها ادب الكبار (٢٧) ، ومن ثم فان ادب الاطفال يستحق أن يواجه المستويات النقدية التى يواجهها ادب الكبار دونما تهاون فى وصف الفج منه والتافه بما يستحق من صفات وأن يتخذ منه موقف لا يقل جدية عما يتخذ حيال ادب الكبار ، فاذا ما اختلف ادب الكبار عن ادب الاطفال فى اللغة والخيال والموضوع الا أن النظرية النقدية التى تطبق على كل منهما هى نظرية واحدة ، ومن هنا لم تعد الكتابة للاطفال عملا يخجل منه الكاتب أو يحجم عنه لانه يحط من قدره أو ينتقص منه فيقواري تحت اسم مستعار اذا كتب للصغار . وتقول ليئة جولدبرج : « يجب على من يكتب للاطفال أن يتأكد من أن انتاجه للاطفال ذو مهمة فنية واضحة المعالم وحقيقية الاركان كما لو كان يكتب للكبار » (٢٨) وفى هذا المقام تشبه ليئة من يكتب للاطفال كمن يكتب للمسرح (٢٩) . ذلك أن كلا منهما يلتقى بجمهور حى ذى استجابة فورية، وهو جمهور له بعض الاحتياجات والمطالب الفردية التى لا يمكن اغفالها، كما أن كلا منهما يتجه الى جمهوره مباشرة ، ولذا فمن الواجب عليهما أن يعطياه

قدرا ملائما من الاهتمام والرعاية بالاضافة إلى جذب انتباهه والتحليق به في جو يبعده عما يعتل في داخله من مشاكل . ومع ذلك كله فليس لكاتب المسرحى الحق في أن يتخلى عن المستوى الفنى لان ذلك شرط أساسى لاي نوع من أنواع الانتاج الادبى ، فكما أن كاتب المسرح مطالب بادخال البسمة الى جمهوره دون التخلي عن المستوى الادبى الذى يحكم كتابته الفنية كذلك انيب الاطفال مطالب بادخال السعادة الى وجدان الطفل والتحليق به في عالم يفيض حبا وحنانا مع الاخذ في الاعتبار الا يفقده هذا التواعد الادبية التى يجب توفرها في كتابته .

٤ — الفوص في اعماق الطفولة :

على من يكتب أدبا للأطفال أن يفوص عميقا في ذكريات طفولته ، ذلك أن فهم نفسية الطفل والوقوف على أبعادها المختلفة سوف ينبع من قدرة الكاتب على هذا النوع من التذكر (٣٠) ، فالشئ الذى ينفرد به أدب الاطفال هو الجمهور الذى يخاطبه الأديب ، فالاطفال يفكرون ويشعرون ويعجبون ويدهشون ويتألمون ويحلمون ، وحياتهم ، نية بالحب أو الخوف ، وما أكثر ما يعرفه الاطفال لكن القليل هو ما يعبرون عنه ، والطفل تواق الى استشكاف الحيناة ومعرفة عالم الكبار ، وهو يعيش تيارات التوتر والتفاؤل والحب والكراهية والحيرة والاستقرار مع الاسرة نفسها ، والكاتب الذى يمكنه أن يشبع هذه التجارب بانخيال ويستغرقها بالادراك والبصيرة وينقلها للصغار يكون ما كتبه هو الادب الحقيقى للأطفال (٣١) .

٥ — توفر الاساس الروائى :

وهو أساس لا غنى عنه في أدب الاطفال ، وفي هذا الاطار اكدت لينة جولدبرج على ضرورة الاهتمام بالواقعية والعقلانية لتكون أكثر رسوخا من التصوير والعاطفة سواء كان ذلك في قصص الاطفال أو أشعارهم .

كما أن عنصر الجذب والتشويق لازم لكل الأعمار سواء كان طفلا صغيرا أو غلاما يافعا ، فهذا الأساس يهم الطفل بل ويجذبه بشدة لاستكمال قراءة العمل الأدبي .

٦ — توفر النهاية السعيدة :

وهو أساس ضرورى فى أدب الاطفال حيث يكمن فيه « عقدة التحالف بين الطفل والعالم » ، وقد توصلت ليئه الى هذا الأساس حين غاصت فى نفسية الطفل وتعرفت على ميوله ورغباته ، فهى ترى ضرورة مراعاة روح التفاؤل الفطرى الموجود دائما لدى الاطفال مما يدفعهم الى التطلع لنهاية سعيدة حتى ولو كانت القصة مأساوية ، وقد نظمت فى هذا الاطار قصيدة جاء فيها :

ولكنهم جميعا ، جميعا يحبون

ان النهاية

تأتى دائما مرضية وسعيدة (٣٢) .

٧ — الدعابة :

وهى أساس رئيسى وهام فى أدب الاطفال ، وترى ليئه ضرورة توفر الاحساس بالدعابة والفكاهة عند من يكتب للاطفال ، ذلك أن هذا الاحساس يسيطر بشدة على شخصية الطفل (٣٣) مما يستوجب دفع هذا الاحساس وتقويته من خلال الاصغاء للغة الاطفال والاهتمام بقدراتهم وملكاتهم الخاصة . والدعابة التى تقصدها ليئه جولدبرج هى الدعابة الرزينة الخالية من السخرية والتهكم (٣٤) ولم يكن تأكيد ليئه جولدبرج على ضرورة توفر الدعابة والابتسامة فى أدب الاطفال منطلقا من قضية خلق أو تنشئة ان طفل ليكون انسانا ملما بجوانب معينة ، بل لان الطفل — فى رأيها — فى أمس الحاجة الى هذه الدعابة وتلك الابتسامة (٣٥) .

٨ — دعم قدرة الطفل على التخيل :

ذلك أن الخيال ضرورة من ضرورات الابداع ، وهو الخطوة التي تسبق كل بحث علمي أو اجتماعي ، ومن ثم يجب أن ننميه . . بيد أن ليئه جولدمبرج جعلت رأيها مطلقا دون تحديد ، فلم تشر مثلا الى الاسلوب الذي يتم به تنمية هذا الخيال ، فهناك من اتخذ عملية تزييف الخيال وتحويله الى الاثارة تجارة جديدة تهدد خيال الطفل ، كما فعل بيلي مارشال حين حاكى «بان فلمنج» مبدع شخصية جيمس بوند (٣٦) وعنصر التخيل متوفر في القصص الاسطورية والواقعية على حد سواء ، وفيما يتعلق بمكانة الاسطورة وتأثيرها على ادب الاطفال كان ليئه رأي محدد أوجزته فيما يلي :

« يجب الا يفتابنا أى قلق ازاء تأثير الادب الاسطوري على الاطفال ، فهو يثرى خيال الطفل ونفسيته ولا بأس أن ينخدع الطفل فيحس بواقعية الاسطورة واسطورية الواقع ، فهو يعلم في داخله — أن ذلك بعيدا عن الحقيقة وما هو الا كذب » (٣٧) .

فهى ترى انه يجب الا نقلق من الخلط بين عالم الواقع وعالم الخيال في ذهن الطفل ، فهذا الخلط لن يشوه الواقع في نظره ، فعلى حد قولها « الاطفال يستطيعون في سن صغيرة أن يميزوا بين عالمي الواقع والخيال » (٣٨) . بل انهم يميلون الى عالم الخيال ويقبلون عليه في حياتهم كما لو كان حلما من أحلامهم ، بيد أن ليئه لم تحدد بالضبط تلك السن الصغيرة انتهى يستطيع الطفل عندها أن يقوم بهذا التمييز . فمن الخير للاطفال الا نسرق فنطلعهم على كل ألوان الاساطير منذ الطفولة المبكرة ، والرأى السديد أن نمنع النظر في نوعية الاسطورة التي تقدم للاطفال ، مع مراعاة سن الطفل الذى يقرأها أو تحكى له ، فالاسطورة التي تفسر الدين أو تمتزج بالفلسفة مثلا ليست مناسبة للاطفال جميعا (٣٩) .

ثانيا — المبادئ السلبية :

تصدت ليئه جولدمبرج بكل حزم للكتابة « الضارة والمفسدة » للاطفال ، سواء من الناحية الفنية أو الشكلية أو الاسلوبية ، وحذرت مما يأتى : —

١ — عدم التقنى الى مستوى الطفل العقلى والتكيف مع ذوقه :

ومن الحق أن نقول انها أكدت على ضرورة الكتابة الجيدة بصرف النظر عن ما هية القارئ ، الا انها ترى أن الرغبة في التكيف مع ذوق الطفل يؤدي الى خلق انشاج أدبي مرفوض وباطل (٤٠) ، فالكاتب يكبح جماح الثروة اللغوية لتصبح مناسبة لقدرات الطفل ، بل ان الكاتب يقتصر شخصية انسان لم يبلغ بعد طور النضج في احتياجاته ورغباته ، ناهيك عن أن هذا اتنوع من الكتاب غير المتخصصين — يتبنى آراء متملقة يصيغها بأسلوب يتسم بالمبالغة والمغالاة ، ورغم هذا التصنع فان هذا الكاتب لا يستطيع أن يخفى حقيقة أنه « كبير » يتحدث الى « صغير » ولهذا فان ليئه ترفض أن يعتنق مبدأ « الصبينية » (٤١) .

٢ — البعد عن الكتابة العاطفية :

وترتبط معارضتها للكتابة العاطفية برفضها المطلق للانسان العاطفى الذى ينأى عن المنطق واستخدام العقل فى الحكم على الامور (٤٢) وهى ترى أن من يقرأ الادب العاطفى فى سن صغيرة سيتحول الى قارئ عاطفى يقتل من استخدام فكره العقلانى مما يجعل أحكامه غير متزنة (٤٣) .

٣ — البعد عن الغرض التعليمى :

أشارت ليئه الى ضرورة رفض المغالاة فى التأكيد على الجانب التعليمى والثقافى ، سواء كان ذلك عن طريق النصيح المباشر أو رسم صورة مبالغ فيها « للبطل الايجابى » وهو اصطلاح أطلقت عليه « الطفل المعجزة » الذى جعله بعض الكتاب مثلاً أعلى يصعب الوصول اليه ، ذلك ان هذا الاتجاه يؤدي الى اشغال الخصومة والعداء بين الاطفال وبين هذا الطفل على وجه الخصوص . أما من حيث اثراء الطفل لغوياً فهى ترى أن يكون ذلك عن طريق الاناشيد الشعرية بالذات ، وذلك لسببين : —

(أ) أن الطفل يميل الى حفظ النشيد كاملا ، وبالتالي فانه سوف يحفظ — عن غير قصد — الكلمات الجديدة التي وردت في هذا النشيد .

(ب) أن الايقاع الموسيقى الذي يتضمنه الشعر يسهل عملية القراءة والحفظ وهو أمر لا يتوفر بنفس القدر في الانواع الادبية الاخرى التي يضطر الطفل فيها الى الوقوف على كل كلمة لاستيعاب معانيها ، وربما ينساها بعد ذلك ، أما النشيد الشعري فانه يحفظه كله ويصبح منحوتا في الذاكرة .

* * *

الموامش

(١) ولدت ليئة جولديبرج عام ١٩١١ في مدينة كوفنو التابعة لمقاطعة ليتوانيا ، وحين بلغت الثامنة من عمرها تعلمت اللغة العبرية لتكون لغتها الثانية بعد الروسية التي تربت في أحضانها ، وفي عام ١٩١٦ بدأت تخطو أولى خطواتها نحو نظم الشعر باللغة الروسية ، حتى التحقت بالمدرسة الثانوية العبرية في ليتوانيا عام ١٩١٩ فبدأت تصيغ أدبها باللغة العبرية لتكون بذلك أول من اعتلى من خريجي تلك المدرسة مضمار الادب العبرى ورفع من شأنه ، حيث نشرت باكورة إنتاجها الشعرى في مجلة « هيدليطا » صدى ليتوانيا عام ١٩٢٨ ، وهو العام الذى التحقت فيه بجامعة كوفنو حيث درست فيها اللغات السامية والتاريخ والادب الروسى والفلسفة ، وفي عام ١٩٣٠ انتهت من دراستها في جامعة كوفنو واستطاعت الحصول على منحة دراسية للسفر الى المانيا حيث التحقت بجامعة برلين وبون ، وكلت حياتها الدراسية بالحصول على درجة الدكتوراة في الفلسفة عام ١٩٣٣ فعادت على أثرها الى ليتوانيا لتعمل معلما للادب العبرى في المدرسة الثانوية العبرية حيث استمرت في هذا العمل طيلة عامين قررت بعدها الهجرة الى فلسطين حيث عملت محررة في مجلة « دافار للأطفال » فتوفرت لها بذلك امكانية نشر أشعارها وخواتمها ، وخرج الى النور ديوانها الشعرى الاول « طبعوت عاشان » بصمات دخان ، ثم أعقبته بباكورة إنتاجها النثرى المتمثل في كتاب « مختايم منسيما مدوميه » رسائل من رحلة وهمية ، وفي تلك الفترة نظمت للأطفال العديد من القصائد الشعرية وكتبت لهم الكثير من القصص فانساب إنتاجها الادبى كالتيار السيل المنهر حيث تعاقب صدور دواوينها الشعرية : « شبولت يروقات هاعاين » سنبلة خضراوية العين (١٩٣٩) ، « شير بكفاريم » أشعار في القرى (١٩٤٢) ، « مبيتى هياشان » من بيتى العتيق (١٩٤٤) ، « عل هبريحا » حول الازهار (١٩٤٨) ، « باراق ببوكر » بريق في الصباح (١٩٥٥) ، « موقدام أو مؤوچار » ان أجلا أو عاجلا (١٩٥٩) ، « عم هليلا هازه » مع هذه الليلة (١٩٦٤) .
كما أنتجها النثرى للأطفال فيتركز في مجموعاتها القصصية التي نذكر منها على

سبيل المثال : « يد يدای مېر حوف ارنون » أصدقائي من شارع ارنون (١٩٤٣) ، وهو هاور ، وهو النور (١٩٤٦) ، « نيسم ونفلأوت » معجزات وأعاجيب (١٩٥٤) ، « صاراف قاطان » كوخ صغير (١٩٥٩) ، « معسيه بشلوشا أجوزيم » عمل بثلاث جوازات (١٩٦٠) ، « معسيه بتصيار » حكاية رسام (١٩٦٥) ، ويضاف الى ذلك رصيد هائل من الكتب النقدية والتثقيفية من بينها « يلقوط شيرت روسيا » ديوان الشعر الروسى بالاشتراك مع ابراهام شلونسكى (١٩٤٢) « بجيشا عم مشورير » لقاء مع شاعر (١٩٥٢) « خمشا براقيم بيسودوت هشير » خمسة فصول فى أسس الشعر (١٩٥٧) ، « ايمانوت هسبور » فن القصة (١٩٦٣) ، « هسفروت هاروسيت بمياه هتشع عسرية » الادب الروسى فى القرن التاسع عشر (١٩٦٨) . . . ولم تقتصر ليئه جولدبرج على الانتاج الادبى الذاتى فقط ، بل ساهمت بدور كبير فى حركة الترجمة من اللغات الاخرى الى العبرية حيث كانت تلم بست لغات ، فلعبت بذلك دورا كبيرا فى اثراء المكتبة العبرية بخضم هائل من الكتب المترجمة من بينها : « مختاقيم مبيت هكيلي » خطابات من السجن تأليف روزا لوكسمبرج (١٩٤٢) ، « يلدوت » طفولة تأليف جوركى ١٩٤٣ ، نثيف هيسوريم درب الآلام تأليف تولستوى (١٩٤٦) ، « ملحاما فشالوم » الحرب والسلام تولستوى (١٩٥٣) ، « ناسعتى لشفيديا » سافرت الى السويد تأليف أبسن (١٩٥٣) ، « بيت سيفر لنا شيم » مدرسة النساء (١٩٦٦) تأليف مولير ، ناهيك عن العديد من المقالات والمسرحيات والمؤلفات الاخرى .

وقد حصنت ليئه جولدبرج على العديد من الجوائز الادبية من بينها جائزة شلونسكى عام ١٩٥٦ ، وجائزة جامعة نيويورك فى الادب عام ١٩٦٩ وجائزة حولون ١٩٦٠ . وقد تدرجت ليئه فى المناصب العلمية الى ان تبوات رئاسة قسم الادب المقارن فى جامعة القدس عام ١٩٦٢ ، وفى الخامس عشر من يناير عام ١٩٧٠ توفيت ليئه جولدبرج بعد ان تركت انتاجا ادبيا خصبا ومتنوعا ما يزال يشكل تراثا هائلا واصيلا فى الادب العبرى .

٢ — على الحديدى دكتور : فى ادب الاطفال . مكتبة الانجلو المصرية . القاهرة الطبعة الثانية ١٩٧٦ مقدمة الكتاب .

٣ — ليئة حوفيف : تورات سفروت هيلاديم شل ليئة جولدبرج ،
نظرية أدب الاطفال عند ليئة جولدبرج مطبعة دفير ١٩٨٠ . ص ٢٠٠ .

٤ — ليئة جولدبرج : ديون على سفروت هيلاديم ، حوار حول أدب
الاطفال مطبعة دفير ١٩٧٠ ص ٤٢ .

٥ — الحسيديه حركة دينيه ذات اتجاهات صوفيه نشأت في القرن
الثامن عشر شرق أوربا .

٦ — آحاد هاعام : « كل كتفى » كل كتابات آحاد هاعام .

٧ — ليئة حوفيف : تورات سفروت هيلاديم شل ليئة جولدبرج ،
نظرية أدب الاطفال عند ليئة جولدبرج ص ٢٠١ .

٨ — المرجع السابق ص ٢٠٩ .

٩ — ليئة جولدبرج : « ديون على سفروت هيلاديم » حوار حول أدب
الاطفال ص ٥٥ .

١٠ — ليئة حوفيف : تورات سفروت هيلاديم شل ليئة جولدبرج
نظرية أدب الاطفال عند ليئة جولدبرج ص ٢٠٢ .

١١ — مناحم راجاف : « ليئة جولدبرج كمسبيرة ليلاديم » ليئة
جولدبرج كروائية للاطفال ص ١٠٧ .

١٢ — يعقوب فخرمان : مشوريرت حداثا « شاعرة جديدة » مطبعة
عم عوفيد ٣٨ .

١٣ — ليئة حوفيف : تورات سفروت هيلاديم شل ليئة جولدبرج
نظرية أدب الاطفال عند ليئة جولدبرج ص ٢٠٠ ..

١٤ — ليئة جولدبرج : عل سفات هيلاديم « حول لغة الاطفال »
مطبعة عم. عوفيد ١٩٦٣. ص ٧١ .

١٥ — ليئة جولدبرج : « ديون على سفروت هيلاديم » حوار حول
ادب الاطفال ص ٦٨ .

١٦ — نقلا عن ليئة حوفيف : تورات سفروت هيلاديم شي ليئة
جولدبرج نظرية ادب الاطفال عند ليئة جولدبرج ص ٢٠١ .

١٧ — ليئة جولدبرج : « ديون على سفروت هيلاديم » حوار حول
ادب الاطفال ص ٦٩ .

١٨ — ليئة جولدبرج : « عل سفات هيلاديم » حول لغة الاطفال ص
٧٦ .

١٩ — مناحم راجاف : ليئة جولدبرج كسبيري ليلاديم : ليئة
جولدبرج كروائية للاطفال ص ٧٢ .

٢٠ — ليئة جولدبرج : ديون على سفروت هيلاديم حوار حول
ادب الاطفال ص ٧٢ .

٢١ — على الحيدى : في ادب الاطفال ص ٦٨ ،

٢٢ — ليئة حوفيف : تورات سفروت هيلاديم شي ليئة جولدبرج ،
نظرية ادب الاطفال عند ليئة جولدبرج ص ٢٠١ .

٢٣ — على الحيدى : في ادب الاطفال ص ٦٨ .

٢٤ — ليئة جولدبرج : حوار حول ادب الاطفال ص ٥٠ .

٢٥ — ليئة حوفيف : نظرية ادب الاطفال عند ليئة جولدبرج ص ٢٠٢

- ٢٦ — ليثة خوفيف : المرجع السابق ص ٢٠٨ .
- ٢٧ — ليثة جولدبرج : حوار حول أدب الأطفال ص ٤٤ .
- ٢٨ — المرجع السابق ص ٤٨ .
- ٢٩ — المرجع السابق ص ٤٧ .
- ٣٠ — علي الحديدي : في أدب الأطفال ص ٦٨ .
- ٣١ — ليثة جولدبرج : حوار حول أدب الأطفال ص ٤٤ .
- ٣٢ — ليثة جولدبرج : اوروت قطانيم ، أنوار صغيرة ص ١٣ .
- ٣٣ — ليثة جولدبرج : حوار حول أدب الأطفال ص ٤٦ .
- ٣٤ — المرجع السابق ص ٤٧ .
- ٣٥ — يعقوب مخمان : مشوريزت حداثا — شاعرة جديدة ص ١٠٥ .
- ٣٦ — نقلا عن علي الحديدي : في أدب الأطفال ص ١٠٥ .
- ٣٧ — ليثة جولدبرج : حوار حول أدب الأطفال ص ٤٨ .
- ٣٨ — المرجع السابق ص ٤٨ .
- ٣٩ — علي الحديدي : في أدب الأطفال ص ١٥١ .
- ٤٠ — ليثة جولدبرج : حوار حول أدب الأطفال ص ٤٧ .
- ٤١ — ليثة خوفيف : نظرية أدب الأطفال عند ليثة جولدبرج ص ٢٠٨ .
- ٤٢ — يعقوب مخمان : شاعرة جديدة ص ٨١ .
- ٤٣ — ليثة جولدبرج : حوار حول أدب الأطفال ص ٥٠ .

البيئة الأدلسية في شعر مانويل ماتشادو

د . جمال عبد الكريم

قسم اللغة الاسبانية وآدابها

كلية الآداب

جامعة القاهرة

البيئة الاندلسية في شعر مانويل ماثيادو

لا شك أن الادب الاسباني قد ساهم بقدر كبير في ظهور وتطور واثراء الحركات أو الاتجاهات الادبية العالمية ، نذكر منها على سبيل المثال الرواية والمسرح والشعر .

نفى مجال الرواية ، نجد أن الكاتب الاسباني الشهير ميغل دي سيرفانتيس سافدرا Miguel de Cervantes Saavedra (١٥٤٧ — ١٦١٦) في القرن السابع عشر استطاع بروايته « دون كيخوت » Don Quijote أن يجعل منها الركيزة الاولى والاساسية التي تعتمد عليها عناصر الرواية وبخاصة في القرنين الثامن والتاسع عشر حتى يومنا هذا .

وقد بكر المسرح الاسباني في الظهور منذ اواخر القرن الخامس عشر بمسرحية « لائلستينا » La Celestina ثم ظهر خلال القرنين السادس والسابع عشر عدد من اعظم رواد المسرح على المستوى العالمي نذكر منهم لوبي دي رويدا (١٥١٠ — ١٥٦٥) وتيرسو دي مولينا (١٥٨٤ — ١٦٤٨) ولوبي دي فيجا (١٥٦٢ — ١٦٣٥) وكالديرون دي لباركا (١٦٠٠ — ١٦٨١) وهذان الآخران هما اللذان يمثلان العصر الذهبي للمسرح الاسباني ، فقد ألف كثيرا من الروايات المسرحية الشهيرة التي تمثل المجتمع الاسباني في وقتها خير تمثيل وقدم لنا خلاصة للشخصية الاسبانية بكل مقوماتها وعناصرها اعمق التأثير وتأثر بهما المسرح الاوربي ، وفي مجال الشعر ، نجد أن الادب الاسباني وادب أمريكا اللاتينية ساهم بنصيب كبير في اثراء الادب العالمي وظهر شخصيات أدبية هامة معاصرة كشخصية روبن داريو Rubén Darío (١٨٦٧ — ١٩١٦) الشاعر والاديب النيكارجوي التي تجرى في عروقه دماء افريقية هندية ، والذي يعتبر أعظم الشعراء المتحدثين باللغة الاسبانية ورائد الحركة الادبية المعروفة بالمذهب أو الاتجاه الحديث " Modernismo "

وفي القرن العشرين ظهرت حركات شعرية عظيمة مع مطلع القرن لم تشهد اسبانيا مثيلتها منذ بداية العصر الذهبي :

الاتجاه الادبي الحديث " Modernismo " وجيل ٨٩ Generación 89
ثم « جيل ٢٧ » Generación . وكان خير من يمثل هذا العصر الذهبي
والذي بدأه أنطونيو ماتشادو (١٨٨١ — ١٩٥٨ A. Machado) وخوان رامون
خيمينث H Juan Ramón Jiménez (١٨٨١ — ١٩٥٨) ومانويل ماتشادو
Manuel Machado (١٨٧٤ — ١٩٤٧) وخورخي جيين Jorge Guillén
(١٨٩٣ ولد الوليد Valladolid) ولويس ثيرنودا Luis Cernuda (١٩٠٢
اشبيلية — ١٩٦٣ المكسيك) وغيرهم ، وبعدهم جاء كل من رفائيل البرتي
Rafael Alberti (١٩٠٢ اشبيلية) وجارثيا لوركا García Lorca
(١٨٩٨ — ١٩٣٦) وهما شاعران عظيمان استطاعا أن يصلوا الى اعماق
الروح القومية للكشف والتعبير عن الذاتية الاسبانية .

مانويل ماتشادو : —

مانويل ماتشادو Manuel Machado (١٨٧٤ — ١٩٤٧) من الشعراء
الاسبان الاندلسيين ومؤلفى ونقاد المسرح الدرامى الحديث الذين ينتمون الى
الحركة الادبية المعروفة بالـ " Modernismo " أى الاتجاه الادبي الحديث .
وهذا المذهب الادبي الجديد ابتدعه معلم وشاعر امريكا اللاتينية النيكارجوى
الشهير روبن داريو (١٨٦٧ — ١٩١٦) الذى ظهر فى اواخر القرن التاسع
عشر واولئل القرن العشرين وتأثر بها شعراء امريكا اللاتينية والشعراء
الاسبان (١) .

(١) هذا المذهب الادبي الجديد الحديث هو فى الواقع ثورة وظاهرة أدبية
كبيرة، ثورة تهدف الى تجديد وتطوير الشعر وقد بدأت — على حد قول الدكتور
مكى — سنة ١٨٨٨ وجاءت بعد ما أفلست الرومانسية وعجزت عن تقديم أى

وقبل أن نتطرق الى الحديث عن شخصية مانويل ماتشادو وعن حبه وتغنيه بالاندلس وعاداتها وتقاليدها العربية والاسلامية الموروثة والراسخة في الحياة والبيئة الاسبانية بصفة عامة والاندلسية بصفة خاصة ، يتعين علينا أن نقدم نبذة مختصرة عن حياته وعن بيئته وعن التأثيرات والاتجاهات الادبية والفكرية التي ظهرت بصفته خير معبر عن الروح الاندلسية .

حياته وفكره : —

ولد مانويل ماتشادو باشبيلية في التاسع والعشرين من شهر اغسطس سنة ١٨٧٤ ، ورحل مع عائلته الى مدريد سنة ١٨٨٣ وبصحبه أخيه أنطونيو ماتشادو Antonio Machado (١٨٧٥ — ١٩٣٩) الشاعر الغنائي والمسرّحى الدرامى المشهور في الادب الاسبانى والعالمى .

وايضا مانويل ماتشادو شخصية أدبية اندلسية ومن رواد الادب الاسبانى في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وينتمى الى عائلة أدبية مثقفة ونشأ في جو فنى وبيئة علمية نشيطة ، حيث أكمل كإخيه أنطونيو دراسته الجامعية وتخرج من كلية الفلسفة بجامعة اشبيلية في جنوب اسبانيا سنة ١٨٩٦ .

ويحدثنا مانويل ماتشادو عن طفولته وعن نشأته الادبية وهوايته للشعر منذ الصغر هكذا :

جديد ، أى حينما لم يعد لدى شعرائها ما يقدمونه من أجل التطور الشعري ، وقد اعتبر هذا المذهب الجديد Modernismo رد فعل ضد الرومانسية والواقعية معا ، أنظر الدكتور مكى : الشعر الاسبانى المعاصر في اسبانيا وامريكا اللاتينية بمجلة عالم الفكر ص ٤٦٧ . الكويت عام ١٩٧٢ .

« كنت شاعرا وأنا في الثانية عشرة من عمري حتى الخامسة عشر »

يا لها من سنوات مضت ! ! ! وان لم اكن شاعرا ، فعلى الاقل كنت
أقرض الشعر ، أى أنه لم يصعب على أبدا كتابته بقوافيه وأوزانه
وايقاعاته .

وأول ما بدأت حياتي الادبية ، كنت أميل الى قراءة الاشعار الرومانسية
والمسرح الكلاسيكى ومن هنا جاءت هوايتى وحبى وعشقى للمسرح وكتابتى
للمسرحيات الشعرية ، وهو نشاط لم ينقطع الا بسبب انشغالى واهتماماتى
بالشعر الغنائى (٢) .

وفي سنة ١٨٩٩ ينتقل مانويل ماتشادو الى باريس لتكملة دراسته
وللاستزادة العلمية على نفقته الخاصة ، بعد موت جده وابيه ، وظل هناك
حتى سنة ١٩٠١ .

واشتغل خلال هذه الفترة بأعمال الترجمة في دار النشر Garnier Frères
رغبة في الحصول على المال لمساعدة أسرته ، والتقى بأخيه أنطونيو
وكانا يحضران الندوات الادبية التى تنظم في منزل الكاتب ادوارد
وبينوت Eduardo Benot الذى كان يشغل حينئذ منصب وزير في
الحكومة الجمهورية الاسبانية الاولى .

وقد كان يحضر هذه الجلسات والصالونات الادبية أشخاص متعددون
ومتنوعون تعرض وتناقش فيما بينهم مواضيع أدبية وكان بينهم من يقرضون
الشعر ، وكان بينوت كاتباً بارعاً ودارساً واعياً ، وقد كان أنطونيو ومانويل

(٢) نشرت هذه الكلمات في كتاب بعنوان « أشعار ، روح وعصر » بهدريد
عام ١٩٤٠ . صفحات ٣٣ — ٣٤ .

ماتشادو من الهواة والتحمسين لمثل هذه الندوات الادبية التي كانت تجمع الشعراء والادباء والكتاب ومؤلفي ونقاد المسرح والفنانين والرسامين المشهورين وأساتذة الجامعة ورجال الفكر والمهندسين والتجار ومصارعى الثيران أيضا .

وكان الاخوان ماتشادو يترددان على مقاهى مدريد الادبية التي كانت ايضا ملتقى الادباء والشعراء والعلماء والاصدقاء وأهم هذه المقاهى الادبية المعروفة هو المقهى الاسبانى Café Español ذو الذوق الفنى الشعبى ، حيث كان يعزف على البيانو مدرس موسيقى ضرير وكان هذا المكان زاخرا بالاشخصيات والتراث الشعبى ، ولكن بمرور الوقت قل التردد على هذا المقهى واغلقت ابوابه ، ثم انتقل الاخوان ماتشادو الى « المقهى الاوروبى » El-Café Europeo الموجود بشارع Glorieta de Bilbao وأصبحوا من رواده ، وبعدها ترددوا على مقهى باربلا Café Varela فى شارع برثيادو Calle Preciado الذى تحول بعد ذلك الى كافيتريا عامة فقط .

وفى اثناء وجود الاخوين ماتشادو بمدريد كانوا يجتمعون بالممثل المشهور ريكادو كالبو Ricardo Calvo وريكاردو باروخا Ricardo Baroja الرسام والكاتب والمؤلف وكذلك جارثيا كورتيس Garcia Cortes والياس Elias والدكتور خيمينيث انثيناس Doctor Jimenez Encinas وخوسيه ماتشادو José Machado ومن كان لهم اهتمامات بالحركة الثقافية والفكرية والنقدية

(٣) هذه أول الاعمال الادبية التى ألفها وشاركه فى هذا العمل E. Paradas وهى مؤلفة شعريّة تظهر فى وضوح حداثة سنة وشبابه فهى متأثرة بأشعار جوستاف اولفو بيكر G. A. Bequer وبخاصة كل من ثريا Zorilla وأسبرنثيدا Espronceda وبخاصة المواضيع التى تتعلق بالحب والمواضيع الشعبية كالغناء الاندلسى .

وفي رحلته الثانية الى باريس سنة ١٩٠٢ تعرف على روبن داريو R. Dario الذي يعد رائد المذهب الادبي الحديث " Modernismo الذي يدعو الى تطوير وتجديد الشعر ، وقد وثق روبن داريو علاقاته وصداقته مع كبار الكتاب الفرنسيين في نهاية القرن التاسع عشر أمثال مورياس Moreás وتيلهادي Tailhade وكورتلين Courteline وآخرون .

أثر مانويل ماتشادو الكتابة في المواضيع المستوحاة من البيئة الاندلسية وبخاصة الوطنية والدينية وأول قصائده الشعرية ظهرت في سنة ١٨٩٤ تحت عنوان « أحزان وأفراح » Tristes y Alegres و « الى آخره » Etcètera بالاشتراك مع صديقه القصصى والشاعر اينركي بارادس Enrique Paradas وفي باريس سنة ١٩٠٢ انتهى مانويل ماتشادو من نظم الاجزاء الاولى من قصائده الشعرية التي أطلق عليها اسم « الروح » Alma التي كتبها في باريس ونشرها عند عودته الى اسبانيا بمجلة Electra أما عن الكتاب كله فقد ظهر في مدريد دون تاريخ .

ومن الملاحظ أنه في سنة ١٩٠٠ الى سنة ١٩١٠ كان لمانويل ماتشادو نشاط ثقافي وأدبي بارز وكبير وبخاصة بعد نشر بعض أجزاء من قصائده الشعرية التي اشرنا اليها ، وكان له ايضا الفضل في اصدار بعض المجلات مثل « مجلة الشباب » و « مجلعة عصر النهضة » و « مجلة العالم الحر » و « عالم أمريكا اللاتينية » وغيرها .

تزوج مانويل ماتشادو بالسيدة اولاليا كاتريس Eulalia Cáceres في ١٥ يونيو سنة ١٩١٠ مودعا بذلك حياته البوهيمية ومغامراته ونزواته الشبابية واشتغل بعدها بالمكتبة العامة الجامعية بمدينة سفتيا جو دي كومبوستيلا . Santiago de Compostela وهي مدينة تقع شمال غرب اسبانيا .

وبالمكتبة العامة بمدرية Biblioteca Nacional ويستقر بعدها في مدريد مع أسرته ويقوم بنشر بعض المقالات في الصحف والمجلات الصادرة في مدريد

حتى ١٩١٥ كنفاقد مسرحى فى « مجلة الجبر » El Liberal التى كان يشرف عليها جومث كارىو Gomez Carrillo ، وبعدها كتب ١٩١٩ فى « مجلة الحرية » La libertad التى كان هو صاحب الفضل أيضا فى تأسيسها وعمل بها محررا وناقدا مسرحيا أيضا ولكن تفرغه للكتابة الشعرية اثر على نشاطه كصحفى وناقدا مسرحى وعلى ادارة بعض المجلات والصحف التى كان يشرف عليها .

مكونات شخصية مانويل ماثشادوا : —

كان لبعض الاشخاص المقربين لـ ماثشادوا اثر كبير على شخصيته الادبية والفكرية وعلى حياته الاجتماعية واتجاهاته طوال فترة حياته ، حيث لعبت دورا هاما وحيويا فى تكوين شخصيته نخص منهم الذكر :

اولا : — كان لابنة عمه اولاليا Eulalia دور كبير بارز فى حياته منذ الصغر ، فقد اثرت عليه عاطفيا وأرھفت أحاسيسه ومشاعره الوجدانية ، وخاصة بعد زواجها منه ، وكان لها تأثير على نفسيته وتكوين شخصيته لحد كبير ، حيث استطاعت أن تغير مجرى حياته تماما وجعلته — بعد مرور بعض السنين — يعود الى معتقداته التى صبغت أشعاره وقصائده الأخيرة وبالضبعة الدينية والروحية والقومية أيضا ، وكان من مظاهر ذلك نظمه ، قصيدته المشهورة Ars Moriendi فى سنة ١٩٢١ .

ثانيا : — تلقى مانويل ماثشادوا قسطا وافرا من التعليم والثقافة فى طفولته وتربى فى بيئة وجو أدبى وفنى وكان يعين فى ذلك لـابيه D. Antonio Machado Alvarez الشاعر والكاتب والمحامى والمعلم الذى ذاع صيته وشهرته خاصة فى الفلكلور الشعبى الاندلسى بصفته أهم التراث القومى للاندلس فبجانب دراسته للقانون وحصوله على الدكتوراة فى الفلسفة والاداب تميز باحساسه بالفن وعشقه للفلكلور وتعمق فى دراسته دراسة عميقة وفى العادات والتقاليد الشعبية الاندلسية كالرقص باختلاف أنواعه وأقاليمه

وكذلك الاحتفالات والاعياد والمواكب الدينية التي ترجع أصولها التاريخية لفترات زمنية قديمة ، والتي من خلالها استطاع أن يتعرف على الناس ، وقد اهتم اهتماما بالغاً بالاغنية الاندلسية التي كانت تمثل جانبا هاما من جوانب الفلكلور الاندلسي والتي تنتهي الى ما يسمى الغناء الاندلسي El Cante hondo او الاغنية العظيمة El Cante Grande وقد ألف والد مانويل ماتشادو كتباً كثيرة منها : —

الفلكلور . مكتبة التقاليد الشعبية الاسبانية
El Folklore, Biblioteca de Las Tradiciones Populares Españolas.
وكذلك الاغاني الفلمنكية Cantes Flamencos ثم الفلكلور الاندلسي
Folklore Andaluz ومجموعة الغاز ونبوءات
Colección de Enigma y Adivinanzas
والاغاني الاسبانية الشعبية Canciones Populares Espanolas
والتقويم الشعبي الجليقي Calendario Popular gallego

وقد كان أنطونيو ماتشادو البارث هو صاحب الفضل في انشاء جمعية الدراسات الفلكلورية الاندلسية وعمل سكرتيراً لها . ومن بين المؤلفات التي اشرف اليها من قبل مجموعة الاغاني الفلمنكية Colección Cantes Flamencos التي نشرها سنة ١٨٨١ ، وعن طريقها استطاع مانويل وأنطونيو ماتشادو أن يتعرفا على هذا الفن الاندلسي . تأثر مانويل ماتشادو بأبيه وبقنه وقدر له تفهم والتعمق في الحياة والبيئة الاندلسية وفي هذا الفن وأحبه وتأثر به ودرسه وأصبح من رواده بل كان محور اشعاره وموضوعاته ومسرحياته تدور عنه وتتعلق به وبخاصة « الغناء الاندلسي » وعمق الاغنية الشعبية الاندلسية المعروفة بالـ Cante hondo التي كانت وما زالت خير معبر لعمق الاحاسيس ومشاعر هذا الشعب .

ثالثاً : — ما يدين به كل من مانويل وأنطونيو ماتشادو للمعلم الفاضل والكريم الصديق فرنسيسكو خنير دى لوس ريوس Fco. Giner de los Rios

الذى كان له عظيم الاثر في اتجاهاتها وتكوينها الادبي والفكرى ، فقد تتلمذ كل منهما عليه في تعليمها الثانوى تحت اشرافه .

ويقول ماتشادو في رثاء معلمه هذه الابيات :

« يرقد هنا القديس فرنسيسكو خير بين اكليل من الغار والسعف ،
قدم جسده لله ، وروحه لعباده » .

رابعا : — تأثر مانويل ماتشادو بروبن داريو R. Dario صاحب الاتجاه
الادبي الحديث Modernismo الذى اشرنا اليه سابقا وبأعماله الادبية وكذلك
بشعراء الرمزية الفرنسية " Simbolismo " أمثال بولير Baudelaire ورامبو
Rimbaud وفيرلين Verlaine وغيرهم كثيرون . وقد كانت
تأثيرات فيرلين الادبية في أشعاره اللاحقة ويسبب ترجمته لكتابه « الحفلات
المصاخبة » Fiestas Galantes في سنة ١٩١٠ (٤) .

خامسا : — لقد كانت الصلة الوثيقة بأخيه أنطونيو واشتراكهما في كثير
من الاعمال الادبية وخاصة منها المسرحية عاملا مهما في نجاحه في حياته الادبية،
فقد استطاعا أن يبلغا درجة عالية من النجاح في كل الاعمال التى قاما بها
معاً .

سادسا : — كانت هناك أحداث أخرى هامة وخطيرة في حياة مانويل
ماتشادو منها تتفاقم الازمات والصعوبات التى تصاعدت في نهاية القرن التاسع
عشر والتى جاءت نتيجة لفقدان المستعمرات الاسبانية وتدهور المشاكل
السياسية والاجتماعية التى حلت بالبلاد ، بالإضافة الى عدم صلاحية الدستور

(٤) أنظر كتاب رفائيل فيريرس : فيرلين وشعراء المذهب الحديث الاسباني

Rafael Ferreras : Verlaine y los Modernistas Españoles, Gredos,
Madrid, 1975, PP. 136 - 176 .

واحترام سيادة القانون واندلاع الحروب الاهلية سنة ١٩٣٦ ، لتي كان لها
اثر كبير في أواخر حياة مانويل ماتشادو وشعره .

عاش الشعب الاسباني هذه الصورة القاتمة ازاء اندلاع هذه الحروب
داخل البلاد بين الشعب نفسه الذي انقسم الى فريقين ، فريق يقابل فريق
وأخوة من نفس الوطن ومن نفس الدم ومن نفس أبناء الوطن ، اليمينيين منهم
ضد اليساريين استمرت هذه الحروب المدمرة من ١٨ يوليو سنة ١٩٣٦ ، حتى
أبريل عام ١٩٣٩ ، قاتل الجنرال فرانكو Franco وجيشه ضد الجمهوريين
Republicanos الاسبان أي ضد الجمهورية الاسبانية الثانية
La Segunda República Española لأسباب سياسية ، انهزم فيها الجمهور
وكان مانويل ماتشادو في هذا الوقت في المنطقة التي كانت تحت سيطرة
الجمهوريين ، ويبدو أنه كان جمهوريا كأخيه أنطونيو ! ! وكذلك اضطر مانويل
ماتشادو ازاء تقدم جيوش الجنرال فرانكو لمنطقة الجمهوريين أن ينتقلوا الى
مناطق أكثر أمانا ، مثل بلنسية أو برشلونة .

هذه هي الحرب القاسية الضارية والمؤلمة الفظيعة التي عانى منها
الشعب الاسباني والتي شهر فيها الأخ السلاح في وجه أخيه والاب ضد ابنه
والابن ضد أبيه وراحوا ضحايا هذه الحرب الغبية المدمرة وأرواح بريئة من
أجل مصالح شخصية لا قومية وتركوا وراءهم موتى ومرضى وعجزة ، وفقر
وهرب كثير منهم خارج البلاد ، ونفى من نفى كل هذا بسبب أفكار سياسية
مختلفة عن غيرها استطاع مانويل ماتشادو في بعض من قصائده أن يعبر عما
خلفته الحروب القاسية .

سابعاً : — توبته الصادقة وهدايته الدينية ودخوله المجمع اللغوى الملكى
١٩٣٨ وموت أخيه المفاجئ أنطونيو كل هذه الاحداث الهامة والخطيرة والمؤلمة
اثرمت في حياة ونفسية مانويل ماتشادو الشخصية والادبية .

مانويل ماتشادو والمذهب الادبي الحديث :

هـن ينتمى مانويل ماتشادو الى هذه الحركة الادبية او الاتجاه الادبي الحديث المعروف بالـ Modernismo ام الى جيل ٩٨ : Generación 98 ؟ عند عودته ماتشادو من باريس الى مدريد في نهاية سنة ١٩٠٠ عاصر هذين التيارين الادبيين المتصارعين كما اشرار جيزمو دياس بلاخا Guillermo Diaz Plaja في كتابه (٦) وذكر عددا كبيرا من رجال الادب والفكر المشهورين في هذه الفترة أمثال خوان رامون خيمينث J. R. Jimenez بايبي انكلان Valle Inclán واونامونو Unamuno واثورين Azorin وباروخا Pío Baroja وغيرهم كثيرون .

ولم تشهد اسبانيا تيارات ادبية هامة مثل الاتجاه الحديث وجيل ٩٨ . وقد تحمس للكتابة في هذا الموضوع في هذه الفترة كل من بدرو ساليناس Pedro Salinas (٧) وخوان رامون خيمينث J. R. Jimenez (٨) ورفائيل فيريراس Rafael Ferreras (٩) وبدرو لاثين انتر الجو Pedro Lain Entralgo (١٠) وآخرين ولكن قبل الحديث عن موقف مانويل ماتشادو من هاتين الحركتين علينا ان نعرف ماذا نفنى بهما وما المقصود بهما ؟

(6) Guillermo Diaz Plaja : Modernismo y Noventa y O cho Modernismo frente a Noventa y O ho, ed. Espasa Calpe, Madrid, 1950

(7) Pedro Salinas : El problema del Modernismo en España o un conflicto entre dos espritus en Lit. Esp. Sèneca Mexico, 1941 .

J. R. Jimenez : El Modernismo. Notas de un curso. (1953), Aguiór, Mexico 1962 .

(9) Rafael Ferreas : Los límites de Modernismo y iel 98, Taurus, Madrid, 1964.

(10) Pedro Lain Entralgo, la Generación del 98, Espsa Calpe, Madrid, 1947.

المذهب الادبي الحديث : Modernismo

يطلق بصفة عامة في الادب على المذهب أو الاتجاه الحديث للشعوب الناطقة باللغة الاسبانية في أمريكا اللاتينية واسبانيا وهي حركة أو ثورة جديدة ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر لها مدلول أدبي اختص بها ابداع وابتكار فني واتجاه شعري جديد يدين بعبادة الجمال والحرية بدأت أصوله في أمريكا اللاتينية على أيدي خوسيه مارتى José Martí ومانويل جوتيرس ناخرا Manuel G. Najera وسلفادور دياس ميرون Salvador Diaz Mirón وخوليان دى كسال Julián de Casal وخوسيه أسونثيون سلفا Jose Asunción Silva

استمدت هذه الحركة أفكارها واشتقت عناصرها من الادب الفرنسي والمدارس الأدبية التي تعاقبت في فرنسا منذ الرومانسية حتى أواخر القرن التاسع عشر وكان لها طابع عالمي ، مخورها فن التعبير الأدبي وهدفها الرغبة الصادقة في تجديد وتطوير الشعر من ناحية الشكل والصياغة والاسلوب .

ويعتبر روبن داريو R. Darío رمزا ورائدا لهذه الحركة الأدبية الجمالية والفكرية الجديدة التي أثرت على الشعر الاسباني المعاصر وتشير هذه الحركة الى ظهور هذه الشخصية العظيمة لاديب أمريكا اللاتينية ، وشاعر نيكارجوا العظيم (١١) ، والتي من أهم أشعاره النثر الدنيوى

(١١) بالنسبة لنقاد وأدباء أمريكا اللاتينية ، تبدأ حركة المذهب الحديث هذه في أمريكا بعد موت خوان منتالفو سنة ١٨٨٩ Juan Montalvo وفي اسبانيا تبدأ تظهر بوضوح في أشعار أوسيبو بلاسكو Eusebio Blasco المعروفة بالخلوات Soledades سنة ١٨٧٨ وفي Cromos الألوان ورسومات Acuarelas لمانويل ريتا Manuel Rita سنة ١٨٧٨ وفي مؤلفة De los quince a los treinta لريكاردو و / خيل Ricardo Gil وفي

Prosas Profanas
عام ١٨٩٦ وأغاني الحياة والامل
Cantos de Vida y Esperanza

سنة ١٩١٥ ومن خلال دراستنا لكثير من أشعاره ، نجد أن كلها موسيقى وإيقاع موزون ، وكلماته متجانسة وتعبيراته موافقة ، ولذلك فهو دائما يبحث عن قياسات شعرية جديدة ويجيد ويحسن موسيقاه ولذلك جاءت معبرة عن احساسه وعواطفه وتأملاته ، وقد قرأ روبن داريو للكثير من الادباء الاسبان والكلاسيكين والشعراء الرومانتيكين من الاسبان أيضا ومن وكان له تأثير كبير في الشعراء الاسبان المحدثين .

جيل ٩٨ الاسباني : Generación 98

أما جيل ٩٨ فهو يشمل فترة زمنية تقدر بحوالى خمس عشرة سنة تقريبا ، وهى حركة أدبية وقومية ووطنية ظهرت فى سنة ١٨٩٨ ، وقد حددت هذه الفترة المنحصرة بين ١٨٧١ و ١٨٩٨ ، وهى لا تقل أهمية ولم تكن أقل من الاتجاه الحديث قوة ولا خصبا ولا اثراء لادب اللغة الاسبانية . ظهر جيل من المفكرين والادباء والشعراء المعارقة الاسبانيين فى هذا الوقت عميق الاحساس بمشكلات وطنهم ، للبحث عن الحقيقة من خلال الروح الاسبانية والتعبير عن احساسهم وشعورهم بما تقاسيه اسبانيا وشعبها من حزن عميق نتيجة لفقدان آخر مستعمراتها فى كوبا وجزر الفلبين وبورتوريكو ووقوعها تحت سيطرة الولايات المتحدة . وكانت اسبانيا حينذاك تعيش فترة من

الحياة القلقة La Vida inquieta لماثويل ريتا M. Rita أيضا سنة ١٨٩٤ .
هذه المؤلفات نجد التأثير الـ Modernismo (الاتجاه الادبى الحديث)
فى هذه الاشعار . ومن المعروف انه عند موت Montalvo كان روبن داريو يبلغ من السن حوالى ٢٢ سنة ، وبعدها بثلاث سنوات أى سنة ١٨٩٢ ، يقوم برحلة لاسبانيا سنة ١٨٨٨٩ ويذهب الى باريس وبدأت دعوته الى هذه الحركة تنتشر فى كل مكان باسبانيا وأمريكا اللاتينية .

الانكماش والاحباط ، يمكن أن يطلق عليها « فترة الانتكاسة » أو « أزمة العصر » وقد هزت هذه الانتكاسة الهائلة ضمائر الكتاب ومثقفى هذا العصر في اسبانيا وجعلتهم على أن يعيدوا النظر الى ماضى بلادهم وحاضرهم ، لذلك فقد كان لزاما على هؤلاء الكتاب والشعراء والادباء وجيل ٩٨ من المفكرين أن يرفعوا من الروح المعنوية لهذا الشعب ولتغنى بأصالته واظهار قيمته وعبقريته وقدراته البشرية وابرار شخصيته ومواهبه الفنية والفكرية وعمق روحه الانسانية ، ذلك عن طريق نشر كتاباتهم واشعارهم وأدبهم للبحث على تجديد المجتمع الاسبانى وكانت وسيلتهم الى ذلك لا تقتصر على اثارة المشاعر الوطنية للشعب فحسب ، بل كانت رغبة شديدة وملحة في مراجعة كاملة للقيم التى كانت مصطلح عليها الاجيال السابقة والكشف عما تبين لهم من عيوبه وسلبياته ونقد كل هذه الجوانب نقدا صارما لا رفق فيه ، والالاحاح على ضرورة وجود روح وفكر جديد .

ولم يكتفوا فى ذلك باستعراض تاريخ بلادهم القريب من أيامهم ، بل عمدوا الى تأمل تاريخ الشعب الاسبانى منذ أقدم العصور ومتابعة مساره ومعرفته أوجه الخلل فى مجتمعهم على مدى التاريخ وتقييم كل ذلك بصورة شاملة واعية وكان من بين رواد هذه الحركة والداعين لها كبار مفكرى هذه الفترة وأدبائها أمثال أونامونو Unamuno وأنخيل جانييفيت Angel Ganivet وبابىي انكلان Valle Inclán وباروخا P. Baroja وماتويل ماتشادو .

وان كانت هذه الحركة الادبية المعروفة بالاتجاه الحديث Modernismo هى حركة رائدة لاديب أمريكا اللاتينية فى اسبانيا فان جيل ٩٨ يمتاز بأنه جيل ظاهرة ادبية لها مدلول روحى وتاريخى ينتهى الى بلد وشعب واحد هو اسبانيا ، أى انها ظاهرة اجتماعية وأدبية اسبانية صميمة وتقتصر فقط على الشعب الاسبانى وحده ومشكلات بلاده فى اطارها التاريخى والبيئى المحدود ، ولذا فهى حركة قومية ووطنية تختلف فى جوهرها عن المذهب الحديث ، وان كان هدفها واحدا وهو الرغبة الصادقة فى التجديد والثورة على التقليد وتأكيد الذات ، ولكن بطريقتين واسلوبين مختلفين ، ومع هذا فان كثيرا من أدباء

وشعراء هذه الفترة ينتمون الى هاتين الحركتين اللتان شهدتهما اسبانيا في حدود سنة ١٩٠٠ .

وان كنا نعتبر حركة الـ Modernismo عصرا ذهبيا للآداب الاسبانية في القرن العشرين ، فان جيل ٩٨ يعد عصرا ذهبيا ثانيا لها ، ولعلنا لا نبعد عن الصواب اذا اعتبرنا بداية هذا العصر هو نشر أونامونو لاهم أعماله وهي مقالات حول « الاصلالة » .

ويعلق الشاعر الاسباني العظيم خوان رامون خيمينث على مفهوم المذهب الادبي الحديث وظهوره بقوله :

« لم يقصد بهذا المذهب حركة او ظاهرة ذات ميول ادبية فقط وانا هو ظاهرة اجتماعية منتشرة ، اجتاحت كل المجتمع الاسباني وشعوب امريكا اللاتينية واثرت في كل ميادين حياتهم فهي ظاهرة فكرية اكثر منها ادبية تدعو الى تغير المجتمع الاسباني والسير به في طريق التطور » (١٢) .

وهناك من يدرج مانويل ماتشادو ضمن هذه الحركة ، بل يعتبره روبن داريو الآخر (١٣) وبعضهم ينسبه الى جيل ٩٨ . ومهما كان الامر فقد اتضح من دراسنا لاعمال مانويل ماتشادو الادبية ونشاطه الكبير انه ينتمي فعلا الى كلتا الحركتين معا ويصرح هو بنفسه بذلك (١٤) .

(١٢) انظر الجريدة اليومية التي تنشر بمadrid تحت عنوان « الصوت » .

(١٣) Antonio Oliver Belmas : Este Otro R. Darío, H Barcelona, 1960.

(١٤) Manuel Machado, El 98 y yo (para alusiones), publicado en Arriba, diciembre, de 1945 su Antología Poética, Prólogo, Selección y Notas .

— Margarita Sinerdón Altolaguirre. Colección Novelas y Cuentos, Madrid, 1977.

« حقيقة اننى انتمى الى جيل ٩٨ عندما كان يدين بعبادة الجمال والشكل ،
اى من الناحية الفنية والادبية ومن اهم منجزات هذا الجيل الثورة
الادبية التى كان هدفها التخلص من التقليد والبحث عن الصياغة وجمال
الموسيقى والإيقاع والصياغة الشعرية الخ » .

انتاجه الادبى

اولا : الشعر

كان نتاجه الادبى من الشعر مجموعة من القصائد الشعرية الهامة التى
تبلغ ستة عشر عملا ادبيا من اروع ما كتب .

بدأ ماتشادو كتاباته الشعرية منذ عام ١٨٩٤ حتى عام ١٩٤٧ وكانت
اشعاره انعكاسا لحياته وتعبيرا عن مشاعره وأحاسيسه ، فهى مزيج من
الآلام والبكاء والمرح والسعادة فى نفس الوقت ، وكلها صفات تميز شعره
وهى التى جعلت منه شاعرا ذا صيت عظيم واديبا انسانيا .

وبالرغم من قلة انتاجه الادبى النسبى ، ولنذكر هنا ان هذا الانتاج
لم ينشر بعد كاملا فان دراسة عميقة لما وصل اليها من شعره تدل بوضوح
على انه كان واسع الاطلاع فقد كانت اشعاره تتناول موضوعات كثيرة
ومتنوعة ، مستوحى معظمها من البيئة الاندلسية كالرقص والاغاني والموسيقى
والعادات والتقاليد الاندلسية الراسخة فى أكثر مدنها الجنوبية مما ورثوه
عن العرب والمسلمين .

وتغنى أيضا مانويل ماتشادو بطبيعة الاندلس وسحره وجماله وأعياده
القومية والمحلية كمصارعة الثيران والكرنفال والاسبوع المقدس وسمات
وطبيعة وشخصية الشعب الاسبانى وبخاصة الاندلسى .

وكان بعض اشعاره يدور حول المناظر الطبيعية فى الاندلس وعن لياالى
الاندلس القهرية وعن فصول السنة وهناك جانب كبير من اشعاره يتناول

المرأة الاندلسية ويتحدث عن الحب وعن الفن وعن الرسم وعشاقه ومواضيع أخرى كثيرة .

أما لأواوينه الشعرية الغنائية فهي :

أحزان وأفراح Tristes y Alegres التي ألفها سنة ١٨٦٤ ومجموعة قصائده المعروفة باسم الروح Alma سنة ١٩٠٢ ، وأهواء Caprichos سنة ١٩٠٥ ومصارعة الثيران سنة ١٩٠٦ والقصيدة الرديئة Mal poema سنة ١٩٠٩ وللمجموعة المعروفة بآله الشعر Apolo سنة ١٩١١ والغناء العميق Conte hondo سنة ١٩١٢ وأغاني وأهداءات سنة ١٩١٥
Cançiones y Dedicatorias وأشبيلية وقصائد أخرى Sevilla y otros poemas
سنة ١٩١٩ وفن الموت Ars Moriendi سنة ١٩٢١ ثم أخيرا العنقاء
سنة ١٩٣٦ Phoenix

دراسات ونماذج من شعره : —

يقال ان اول قصائده الشعرية بغض النظر عن محاولات الصبا السابقة ظهرت في سنة ١٩٨٤ : سنة ١٩٨٥ وهي مجموعة القصائد المعروفة بأحزان وأفراح Tristes y Alegres التي تذكر على سبيل المثال بعض أبياتها والقصيدة تحت عنوان Nada « لا شيء » وتبدأ هكذا :

ليس هناك ما أطمح اليه

لا أقوى على التفكير في شيء جميل وجديد

عندما أهفو الى الحياة ، أفكر في الموت ...

وعندما أرغب في الرؤية أغمض عيني .

أو القصيدة التي نظمها تحت عنوان « ليلة حمراء » التي تقول :

أسدلى شعرك الاسود على ظهرك

وفكى ضفائر شعرك

ولكن انتظري

لا تنزعى الزهور من شعرك

أريد رؤيتها وهى تنساب على ثوبك

دون أن تلمسيها أنت

فقط انسقط حبي

بهذه الطريقة .

ومثل قصيدته بعنوان « نهاية القرن » Fin de Siglo

أفسأل أكثر من ألف مرة

لماذا أحبك

لست أدري لا

انتظر اجابة

لأن زوجي تتشكك

ولو أنى أعرف فى ماذا

لما أحبتك

لا شك أن القصائد الشعرية التى ألفها مانويل ماتشادو فى باريس تحت
عنوان « الروح » Alma تتسم بروح العصر فى هذا الوقت وتسائر
الحركة الادبية الجديدة والمعروفة بالاتجاه أو المذهب الحديث Modernismo
وبخاصة القصيدة تحت عنوان زهور الدفلى Adelfas

مثل مثل الخلق الذين اتوا الى ارضى فأننا

من سلالة عربية ، من جنس كان صديقا قديما للشمس

أنا من أولئك الذين كسبوا كل شيء ، وفقدوا

أيضا كل شيء وروحي هى من روح

الفرجس العربى الاسباني .
قد ماتت ارادتي في ليلة قمرية
وكان أجمل ما فيها أننى كففت عن التفكير وعن الحب . .
وكان كل ما أريد في هذه اللحظة أن استلقي بنفسى
دون أمال وأحلام
من حين الى حين كنت أرغب في قبلة واسم امرأة
في روى ، أخت الاصيل ، لا توجد حدود
والوردة التى ترمز الى حبنى الوحيد
هى زهرة تثبت في أرض مجهولة
زهرة ليس لها رائحة ولا شكل ولا لون
قبيلات ؟ ولكن لا أريد أن أعطيها
والنجد ؟ . . . ما يديتوني به لى
وهو ما يجب أن يأتى الى كانه شعله نور
لتقذف بى الامواج وتحملى تارة هنا وتارة هناك
ولكن لن يجبرنى احد على أن أسلك الطريق الذى اختاره
الطموحات ! ! ليست لى . . والحب ؟ لم أشعر به قط
لم أحرق ابدا بنيران الايمان ولا العرفان
كانت لى نزعة غامضة الى الفن ، ولكنى الآن فقدتها
فلا الرذائل تغرينى ، ولا الفضائل تشوقنى
لم يتشكك احد لحظة في انتمائى لاصلى النبيل
فالنبيل لا يكتسب ، ولكنه يورث بأناقته وشاراته .
غير أن لقب الاسرة وعنوان الشارة
الذى أنتهى اليه ما هو الا سحابة كذابة وخادعة
ككسوف الشمس الزائفة

ليس لى مطلب عندكم ولا أكن لكم حبا ولا أحمل لكم كرها
فامنعوا بى ما أفعله أنا بكم
دعوا الحياة تتكفل بقتلى
ما دمت لا اتجشم مؤونة الحياة
ماتت ارادتى فى ليلة قهرية
وكان أجمل ما فيها اننى كففت عن التفكير وعن الحب
ومن حين لآخر ، تهفو شفتاى الى قبلة لم أرغب فيها
قبلة كريمة لا أرغب فى ردها (١٥) .
(باريس سنة ١٨٩٩)

ومن الملاحظ أن أول جزء من أشعاره وقصائده : Alma خال تماما
من الفكر الجديد والقواعد والقوالب والاشكال التى يدعو اليه المذهب الحديث
والجديد Modernismo ، بل يكاد أسلوبها يكون أقرب الى
الاسلوب الحوارى الجدلى بعيدا كل البعد عن الرمزية Simbolismo
ومنها تلك القصائد التى نشرها فى مجلة Helios سنة ١٩٠٣ مثل
« أهواء » Caprichos سنة ١٩٠٥ وكذلك مضارعة الثيران
Fiesta Nacional وعن قصائده التى نشرت سنة ١٩٠٧ تجت عنوان
« روح ومتحف وأغان » Alma, Museo y Cantares فاننا نجد
تمثل مجموعة من القصائد الاولى لمانويل ماتشادو التى نشرها فى مدريد
والتي نذكر منها بعض الابيات وهى قصيدته المشهورة اغانى Cantares
والتي مطلعها : —

(١٥) هذه القصيدة ترجمها أيضا الدكتور مكى ضمن دراسة مستفيضة
عن الشعر الاسباني المعاصر تحت عنوان : « الشعر الاسباني فى اسبانيا
وامريكا اللاتينية » . مجلة عالم الفكر الكويت سنة ١٩٧٢ ص ٥٢ . والتي
ذكر فيها مختارات من الشعر الاسباني منها هذه القصيدة تحت عنوان
« زهور الدفلى » لمانويل ماتشادو .

خمر ، وشجن ، وتيثارة وأشعار

هى التى تخلق أغاتى وطنى

أغــــــــــــــــاتى

تحت الظل الرطب للكروم القديمة

من يقل أغاتى وكأنه قال : الاتدلس

كان هناك شاب أسمر يعزف على القيثارة

أغــــــــــــــــاتى

أغــــــــــــــــاتى

شئ يلاطف وشئ يمزق

الاورتار الدقيقة تشدو

والاورتار الغليظة تنوح

والزمن الصامت ، يمضى ساعة اثر ساعة

أغــــــــــــــــاتى

هى أثر حزين لماضى خلفه أسلافنا العرب

لا تهم الحياة ، فالحياة فانية

وبعد كل هذا ، ما الذى تعنيه هذه الكلمة : الحياة

أغــــــــــــــــاتى

الذى ينعمى ألمه ينساه .

الام ، الالم ، الحظ ، الالم ، الام .. الموت

العيون السوداء والحظ الاسود

أغــــــــــــــــاتى

تسكب فيها روح الروح

أغــــــــــــــــاتى .. أغاتى من بلدى وارضى

ليست هناك آغان إلا أغاتى الاتدلس

أغــــــــــــــــاتى

لم يعد بعد لحن في قيثارتى (١٦)

والرمزية نجدها واضحة أيضا في قصيدته التي تحمل عنوان « القصيدة
الرديئة » Mal Poema التي كتبها يعد ذهابه الى برشلونة ، حيث
قضى هناك أسبوعا حزينا كثيرا ونذكر بعض منها : —

القصيدة الرديئة

صورة

هذا هو وجهى وهذه هي روحي . تطلعوا :
عينان من ضجر وفم من عطش
أما الأشياء الأخرى .. فلا شيء .. حياة .. أشياء .. وما هو معروف .
مجون مغامرات غرامية ... شيء لا قيمة له
شيء من الجنون ، وشيء من الشعر ،
قطرة من خمر الكآبة
رذائل ... أكلها ولا شيء منها ... المقامرة ... لم أكن مقاتلا ..
فلمست أستمع بما أكسبه ، ولا أهزن إذا خسرت
وأنا أشرب ، حتى لا أتفكر لبلدى أشبيلية ،
سته كئوس من النبيذ الأبيض
النساء ... لست بـ « دون جولان » ، وحاشالي أن أكون
ومع ذلك ، فإن هناك امرأة تحبني . وأخرى أحبها أنا
أتهم نفسي بأننى لا أحب إلا على نحو غامض .

(١٦) انظر أيضا ترجمة هذه القصيدة للدكتور محمود على مكي الشعر
الاسباني في اسبانيا وأمريكا اللاتينية مجلة عالم الفكر الكويت ٥٠١ .

سوى بعض الاشياء التى يسعد بها الناس :
النشاط والحكمة والظرف والبراعة
أكثر مما أحب الارادة ، والقوة ، والعظمة
أناقتى وتصنعة مكلفة ، أفضل .
على أناقة الاغريق النقية الخالصة
الاناقة الفرنسية وبريق ثياب مصارعى الثيران
أفضل تلالؤ الشمس والضحكة المناسبة
على ضوء القمر الشاحب
يقول عنى العنامة : أنتى .
نصف غجرى ونصف باريسى
وأن انتمائى الى مونمارتر والى عذراء « مكارينا » (راعية إشبيلية)
وقبل أن أكون شاعرا ، كنت أريد أولا
أن أكون قائف حراب لاحد مصارعى الثيران .
لقد فات الاوان ، وأنا أسرع السير فى طريق الحياة وضعتى .
كلها سعادة ومرح ، مع أنتى لا انكر أنتى أسرع فى السير . . .

أما مجموعة القصائد المسماة (المتحف) Museo فهي تصطبغ
بالصبغة التصويرية البيئية التى نجدها واضحة فى قصائده المعروفة بأله
الشعر أبوللو Apolo وبالمسرح التصويرى Teatro pictórico
ثم يفكر مانويل مانشادو فى حياته بجدية وينتقل من حياته البوهيمية الى حياة
كثارييس Eulalia Cacases ويكتب الى خوان رامون خيمينيث
الاستقرار وتحمل المسؤولية ويتم له الزواج فى ١٥ يونيو سنة ١٩٢٠ من أولاليا
خطابا بهذه المناسبة يقول فيه : —

تزوجت أخيرا بعد مضي أكثر من سنة فى إشبيلية من ابنة عمتى أولاليا
Eulalia . وكنت أحبها منذ طفولتى وكان حبنى لها هو الاول والوحيد
الحقيقى ، أما عن قصص مقامراتى العاطفية الأخرى ، فما هى الا تروا
الطيش والشباب المراهق ، لقد كنت كائى شاب شاعر فى سنى تسنتهوى
الحياة ولا بد لى أن أمر بهذه التجارب ، عهى طبيعية وعنى فى الحقيقة . لا
تعنى شيئا حقيقيا .

اولايبا

كنت أناديها وأخاطبها من القلب
حتى حينما لم أكن أعرف اسمها
ولكنى عرفته وأنا مرأق
وكانت هي طفلة
واعتقد أننا لم نفكر أبدا في الحب
كنا نحب دون أن نعرف أنه الحب ، وليس أكثر من هذا
وحينما كنت أناديها من القلب
كنت أعرف أنها تحبني من القلب أيضا
وفي يوم دار بيننا هذا الحوار :
هل تناديني ؟
دائما ! ومن القلب
هل ناديتني بأسمى ؟
نعم ، ولكن لا بشفتي
وعندما جمعنا الرباط المقدس
كنا نعتقد أننا
عشنا دائما معا
اليوم في اليد
وطريق واحد نمضي فيه .

وفي سنة ١٩٢١ نشر مانويل مابثادو قصائده الشهيرة والمعروفة
« بفن الموت » Ars Moriendi وهي مجموعة من الاشعار الغنائية
التي تكشف عن وجود مشكلة وأزمة يعاني منها المؤلف وهي عدم قدرته على
الابداع والتأليف والانتاج الفكري في هذه الفترة .

الموت كالزهرة في الحلم
عندما نستيقظ نجدها قد اختفت من أيدينا ولم
يعد لها رائحة ولا لون
وفي يوم بغير فجر نقطفها
يا له من انسان سعيد الحظ ذلك الذي ينسى
سبب رحيله
ويترك روحه شارة في النجم ، في الزهرة ، وفي الترقب
وقد قلت عش
ومعنى ذلك : أحب وقبّلت
استمتع وانظر واتحسس
اسكر واحلم
والآن انتهت قائلًا : مت !!
ومعنى ذلك : أصمت وأغمض عينيك
امتنع قف ، انس
استسلم وانتظر
كان كالمياه التي جفت
والرائحة التي تبخرت
والنيران التي أخذت
ولم يبق الا الجفاف
والمرارة
وثمالة الكأس
تبدو لنا الحياة كحلم في طفولتنا

وبعد ما نفى لرؤيتها ، ثم نسى

باحث فيها عن السحر البهيم

الذي حلما به أولا

فاذا لم نجده

واصلنا البحث عنه

حتى ننام الى الابد

وهي تغدو الى تائبنا ! منذ أن ولدتنا

وخطواتها القريبة منى او البعيدة ، تسلك

نفس الطريق الذى نسير فيه حتى نلقاها

نفسى مليئة بالشكوك والحقائق

حتى لم تعد تفيدنى فى الحياة

راكنها تعد لى العدة الطيبة حتى الموت الهنىء

فكرى ، كالشمس الملتهبة

تد اعمت روحى وجففت قلبى

الجسد شاب ، ولكن الروح مثلجة (مينة)

تنتى ذاهب الى الموت ،

لذلك فانى لا أحب شيئا

ونكتفى بهذا القدر وقبل أن ننهي دراستنا عن هذا الشاعر نقول انه مهما كان الامر فمانويل مانشادو لا يقل أهمية عن أخيه أنطونيو الذى كان أكثر شهرة منه، وأن كان أنطونيو مانشادو قد نجح في التعبير عن أزمة عصره تعبيراً سما الى درجة أنسانية رفيعة تخطت حدود بلاده وعلى نحو أكثر شهرة وعالمية ، فان مانويل مانشادو استطاع أيضاً ان يكشف لنا عن الذات — الاندلسية وعن عمق أصالتها وعاداتها وتقاليدها الموروثة — والتي ظلت — راسخة حتى عصرنا هذا وأثرت في كل المجتمع الاسباني بحيث أنفرد هذا المجتمع وسائر المجتمعات الاوربية . لقد عبر مانويل مانشادو أصدق تعبير عن المشاعر والقيم الروحية والدينية لشعب أصيل ذى أصول عربية اسلامية عميقة ومتأصلة هو الشعب الاندلسى وعن الحواضر ذات التاريخ العربى اعريق كاثيبداية وغرناطة وقرطبة ومالقة وغيرها من مدن الجنوب الشهيرة فى اسبانيا .

وفى يناير سنة ١٩٤٧ فى الساعة الثانية عشرة ، يذهب عنا هذا الشاعر الاندلسى الاصيل مانويل مانشادو الى الابد ويألف أنفاسه الاخيرة ، بعد أن ترك لنا تراثاً أدبياً رائعاً وعظيماً ونشهد له نحن ويشهد به معاصروه ومحبه ومفكرو عصره وغيرهم .

رقم الايداع بدار الكتب

١٩٨٣/٦١٥٣

دار النمر للطباعة

مجلة الدراسات الشرقية

مجلة فكرية نصف سنوية تُعنى بالدراسات الشرقية في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة تصدر عن جمعية خريجي أقسام اللغات الشرقية بالجامعات المصرية المشهرة تحت رقم ٦٤٦ بالشئون الاجتماعية.

المراسلات باسم : د . ذاكية محمد رشدي
قسم اللغات الشرقية - كلية الآداب
جامعة القاهرة

بريد الأورمان - جيزة - مصر

الاشتراك السنوي : ٣ جنيهات مصرية أو ما يعادلها

